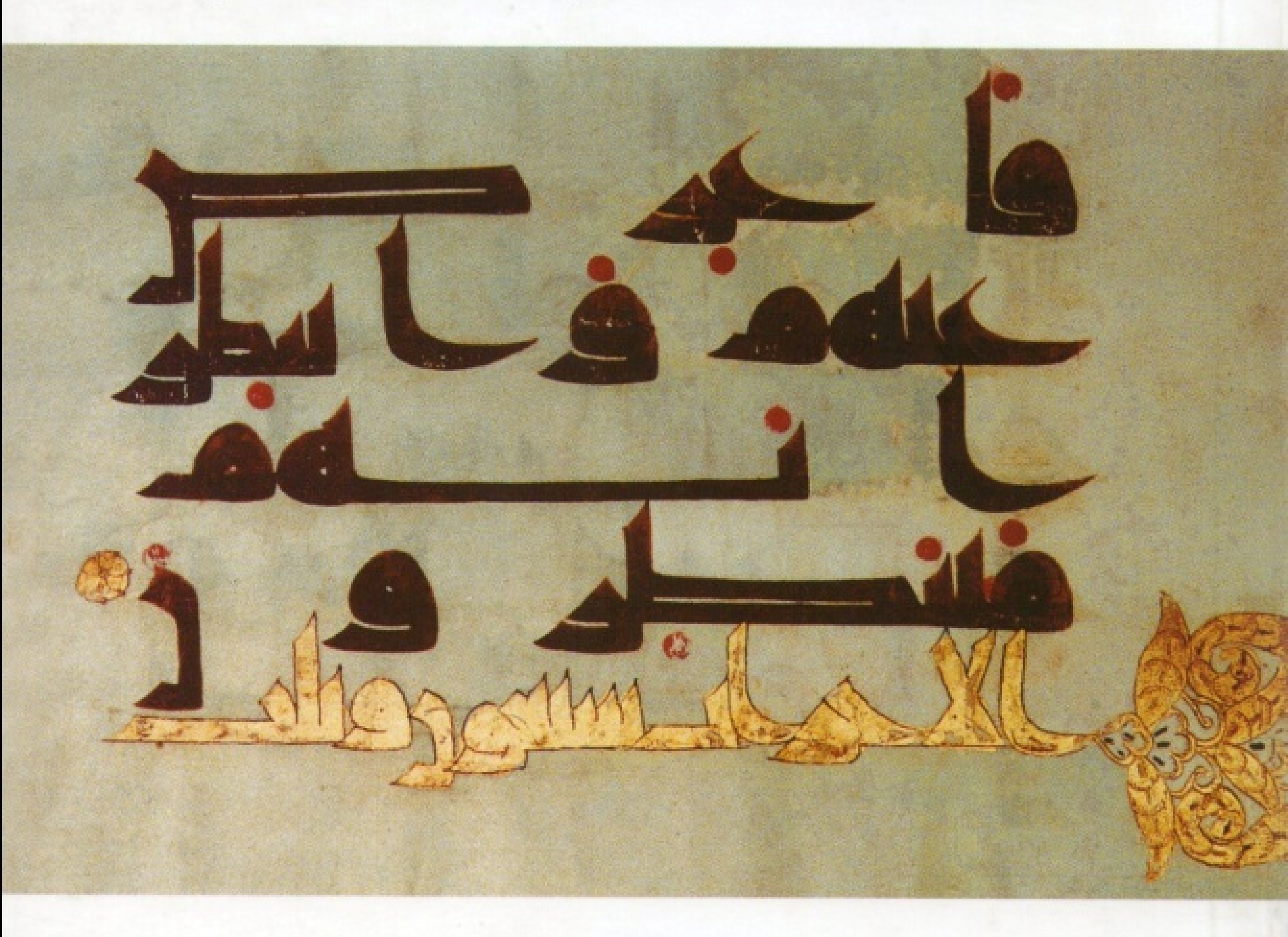
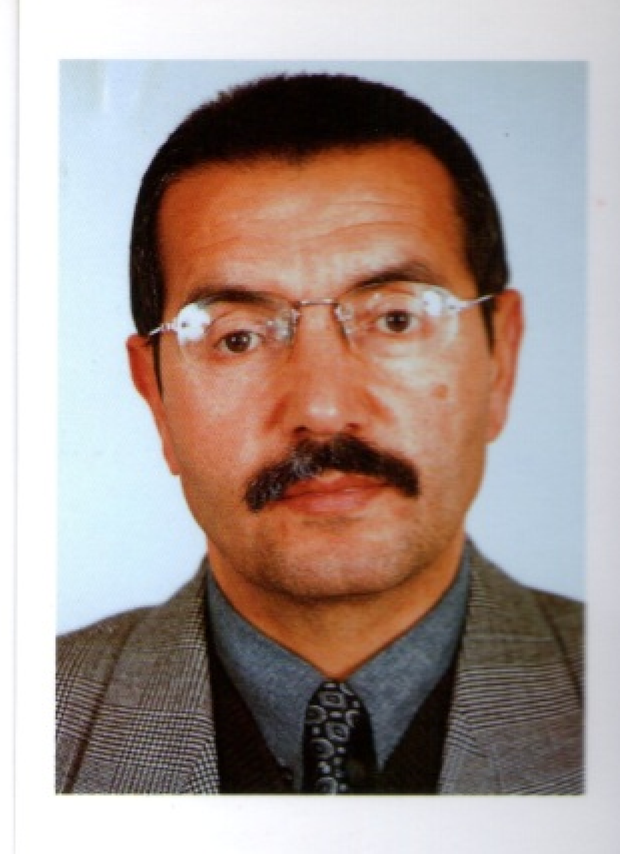
نجم الدين الهنتاتي

المذهب المالكي بالغرب الإسلامي

إلى منتصف القرن الخامس الهجري - الحادي عشر الميلادي



تبر الزمان



نجم الدين الهنتاتي

من مواليد سنة 1956 بصفاقس، وبها زاول تعليمه الابتدائي والثانوي.

التحق بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس حيث تحصل على شهادة الأستاذية في التاريخ سنة 1980، وشهادة الكفاءة في البحث سنة 1984، وشهادة الدراسات المعمقة اختصاص تاريخ وسيط سنة 1992، ثم على شهادة التأهيل الجامعي من نفس الكلية سنة 2000. باشر مهنة التدريس بالتعليم الثانوي بتونس منذ سنة 1980، ثم التحق بالتعليم العالي، وهو يدرس حاليا بجامعة الزيتونة بصفة أستاذ محاضر. شارك في عديد الندوات العلمية الدولية سواء بتونس أو خارجها، وهو عضو في مخبر العالم العربي الإسلامي الوسيط بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس. نشر عديد الدراسات في تونس والمغرب والإمارات العربية وعمان وفرنسا.

نجم الدين الهنتاتي

المذهب المالكي

بالغرب الإسلامي

إلى منتصف القرن 5هـ/11م

تبر الزّمان

تونس 2004

إنجاز وتصميم
منشورات « تبر الزمان »

تم طبع هذا الكتاب على مطابع سانباكت (تونس)
لحساب منشورات « تبر الزمان »

« المذهب المالكي بالغرب الإسلامي الى منتصف القرن 5هـ/11م »
تأليف نجم الدين الهنتاتي
من كتب « تبر الزمان » ضمن سلسلة « آراء »

الإيداع القانوني : الثلاثية الثانية من سنة 2004
ISBN : 9973 - 44 - 011 - 0

سعر النسخة : **12** دينارا تونسيا (**25 $**)

منشورات « تبر الزمان »
3 نهج البقيع
رياض الأندلس – الغزالة 2083
الجمهورية التونسية
الهاتف : 215 822 70 216 - الفاكس : 080 822 70 216
e-mail : or.dutemps@planet.tn

الى أفراد أسـرتي الصغيـرة

زوجتي العزيزة

وابنيّ زياد ومهدي

تصدير

بقلم منيرة شابوطو - رمادي
أستاذة بجامعة تونس

كان أستاذي الفقيد كلود كهين من بين المبادرين بالتنبيه الى أهمية دراسة الفقه والمصادر الفقهية بالنسبة الى المؤرخ(*). وبدوره نشر صديقي وزميلي محمد الطالبي مقالا في هذا الاتجاه(*). إلا أن جلّ الدارسين الأوائل للمذهب المالكي هم خاصة روبار برنشفيك(*)، وعبد المجيد التركي(*) بالنسبة إلى المذهب المالكي الأندلسي، وصديقي الفقيد سعد غراب(*) صاحب الأطروحته المتميّزة المتعلقة بابن عرفة. وقد يبدو من الصعب، بعد هؤلاء، أن يقع إنجاز دراسة حول المذهب المالكي. غير أن جميع المتقدمين الأجلاء لم يطمحوا بما أنجزوه من دراسات إلى تأسيس نص يتعذر تجاوزه أو تحويره، بل دعا جميعهم إلى إعادة دراسة المذهب المالكي على مستوى مجال ثقافي خاص، وهو ما يستجيب إليه بالضبط محتوى هذا الكتاب.

نجم الدين الهنتاتي هو باحث جريء وجدّي. وعندما خاطبني بشأن موضوع أطروحة يشاء إنجازها، كنت بصدد استحضار ما ورد في كتب المستشرقين الذين سبقوني وذلك بالتساؤل حول مغزى توزّع المذاهب الفقهية بين بلدان دار الإسلام. ورأيت أن أطروحة في هذا المنحى من شأنها أن تساعد على فهم واستعراض ظروف نشأة المذهب المالكي بإفريقية وتوسع انتشاره، كما ستسهم في إنجاز عمل مفيد وهام. فقَبِل نجم الدين الهنتاتي ذلك. وبالجدية التي يتحلّى بها، انغمس في مؤلفات مذهبية تميزت أحيانا بصعوبة الاستعمال وقلة المادة. فكما هو معهود يسعى المؤرخ من خلال هذه المؤلفات الى فهم الإنسان وحوافزه وطموحاته وتوجهاته. ولا تكمن الصعوبة في طبيعة المصادر الفقهية والدينية فحسب، وإنما أيضا في الفجوة القائمة فعلا بين القول بأن المذهب المالكي قد انتصر بسرعة بإفريقية وبين ما ورد في الشهادات المكتوبة الأولى التى ظهرت بعد ذلك بقرنين أو ثلاثة.

مثلت إذن الأطروحة التي وقعت مناقشتها سنة 1992 نقطة انطلاق لهذه الدراسة التي تهم المذهب المالكي في الغرب الإسلامي خلال القرون الإسلامية الخمسة الأولى. وفرضت الأطروحة توسيع مجال البحث جغرافيا، ولذلك لم

(*) هذا التصدير منقول عن اللغة الفرنسية، وهوامشه المشار اليها بالرمز -*- توجد مع الأصل في آخر الكتاب.

يتوقف نجم الدين الهنتاتي عن تجميع المادة والاطلاع على مقالات ومراجع تهم الفقه الإسلامي بصفة عامة والمذهب المالكي بصفة خاصة. ولعله من المفيد التأكيد على أن الأمر كان مرتبطا بالرغبة في مواكبة حركة التجديد التي عرفتها أحدث الدراسات. فبعد الاستشراق الكلاسيكي الذي يعود الى النصف الأول من القرن العشرين، شاهدنا خلال السنوات الأخيرة عودة الى دراسة الفقه الإسلامي في ألمانيا وفرنسا وإسبانيا وخاصة أمريكا. ونتجت عن هذا التجديد رسائل وكتب ومقالات ومجلة - وهي Islamic Law and Society.

قرأ نجم الدين الهنتاتي هذه المنشورات كما راسل مدير المجلة المذكورة، وكاتب ميكلوش موراني وماريال فيارو ومحمد أركون، وتمكن من النشر في مجلات أجنبية لا سيما مجلة Arabica. وعلى غرار الفقهاء الذين اهتمّ بدراستهم، سافر المؤلف وتبادل الأفكار مع الباحثين مثله في المجالات الفقهية.

وقراءة مقدمة هذا الكتاب تعرّف بمظاهر أهمية حركة التجديد في دراسة الفقه، كما تقيّم الأشواط التي قطعها المؤلف بعد إنجاز أطروحته، وخاصة بشأن الفائدة المعرفية التى ستجنى من توسيع موضوع البحث ليشمل الغرب الإسلامي كله. وفي بابين كبيرين، درس المؤلف ظروف دخول المذهب المالكي الى إفريقية ثم المغرب، وعوامل انتشاره بهما. واهتم في الباب الثاني بتحليل مظاهر تطور ذلك المذهب وهو بصدد التعامل مع أهم الأحداث السياسية والدينية. وفي ثيايا الكتاب، وبمنهج واضح ومعتدل، حلل نجم الدين الهنتاتي العوامل التي هيأت لظهور المذهب المالكي وخصائصه، والظروف التي حفّت بدخوله الى المغرب، بما في ذلك الدور الأساسي لسحنون في ذلك. ثم تناول بالدرس ظروف توسعه بالغرب الإسلامي. ولم تفصل الدراسة هذا المذهب عن غيره من المذاهب بل سعت الي التعرض للعلاقات، الصاخبة أحيانا، بينه وبين الفرق والمذاهب الأخرى التي حاولت أن تنتشر بالمغرب وأن تفرض نفسها.

ومن حيث أنه المورخ الجيّد، عالج نجم الدين الهنتاتي بعد ذلك تطور المذهب المالكي وانتشاره، وتعرض الى نضاله خاصة في مواجهة المذهب الشيعي الفاطمي، الذي خرج منه منتصرا ومسجلا تفوقا واضحا أكثر من أي وقت مضى.

ومجمل القول إن هذا الكتاب مفيد وهام، وسيؤدي خدمة جليلة للجامعيين أينما وجدوا، في تونس وخارجها. وهذا الكتاب يدل على أن نجم الدين الهنتاتي قد أصبح مع مرور الزمن مختصا في المذهب المالكي.

المقدمة

يهم هذا البحث من الناحية الجغرافية الغرب الإسلامي وهي منطقة شاسعة تمتد على ما يقابل حاليا ليبيا وتونس والجزائر والمغرب الأقصى والأندلس. بها ظهرت مذاهب دينية وعقدية متنوعة يصعب الإلمام بها كلها. أما من الناحية الزمنية، فهو يهم فترة طويلة تمتد من منتصف القرن 2هـ/ 8م إلى منتصف القرن 5هـ/11م. وقد عرف المغرب خلال هذه الفترة تحولا كبيرا إذ تنازل عن انتسابه إلى الحضارة الغربية، كي يدخل وبصفة نهائية في بوتقة حضارة أخرى شرقية وهي الحضارة العربية الإسلامية. ففي هذه الفترة المتميزة بغموضها وبقلة الأخبار عنها، تكونت شخصية المغرب العربية الإسلامية المؤيدة لاتجاه ديني سني معين وهو المذهب المالكي، بل إن هذا المذهب الذي أتاه من الشرق سرعان ما سجل تراجعا بالشرق أمام مذاهب أخرى وأصبح الغرب الإسلامي هو المركز الرئيسي بالعالم الإسلامي لتعليمه ونشره والنهوض به.

إذا علمنا هذه المعطيات، يمكن لنا أن نتساءل عن الأسباب التي جعلت أهل الغرب الإسلامي يتبعون بصفة خاصة هذا المذهب، ويمكن أن نتساءل كذلك هل تمت له السيادة بمختلف مناطق الغرب الإسلامي بصفة مبكرة، كما توحي بذلك كتب طبقات علماء المالكية ؟ أم أن ذلك تم في فترات متفاوتة ؟ هل عرف تطورا بالغرب الإسلامي، أم أنه بقي متحجرا حيث تم استقباله من الشرق على شكل قوالب غير قابلة للنقاش ؟ بعبارة أخرى هل ساهم علماء الغرب الإسلامي في تطوير هذا المذهب ؟ هذا إن صح أنه دخل تلك المنطقة على شكل مذهب محدد المعالم بما أن البعض من الباحثين شكّوا في ذلك، نعني أساسا أتباع المدرسة الأنقلوسكسونية. كيف تصرف علماء هذا المذهب مع مختلف الأنظمة السياسية التي عرفها الغرب الإسلامي خلال هذه الفترة ؟ هل أنهم بقوا في المعارضة، كما تريد أن تبرز ذلك المصادر السنية عموما،

أم أنهم تعاملوا مع تلك الأنظمة وساندوها في أحكامها ؟ ثم هل كان هذا المذهب فعلا مذهب العامة، بينما المذاهب المخالفة، وخاصة المذهب الحنفي، لم تهمّ إلا النخبة الثرية المتعاملة مع السلطان ؟

إنها لأسئلة كثيرة وطريفة يثيرها هذا الموضوع، بيد أنه من الصعب الإجابة عنها بصفة جازمة. ويعود ذلك إلى نوعية الموضوع، إذ أنه يهم جانبا دينيا، كما يعود ذلك إلى طبيعة الأخبار ا لتي تقدمها المصادر في هذا المجال، وإلى اختلاف طريقة تعامل الباحثين مع تلك الأخبار. وتتميز تلك الأخبار بخصائص، نذكر منها أنها قليلة، ثم إنها غير معاصرة للفترة التي كتبت فيها. وهي متفاوتة التوزيع زمنيا، إذ أنها تركز على القرن 3هـ/9م بالنسبة إلى إفريقية. كما أنها متفاوتة جغرافيا بما أنها تركز على إفريقية والأندلس. هذا إلى جانب أنها في جلها سنية مالكية، ذات نظرة أحادية الجانب، بما أنها تسعى إلى تمجيد علماء المالكية. وهي تتحصر أساسا في كتب طبقات المالكية، نعني بذلك طبقات علماء إفريقية وتونس لأبي العرب، ورياض النفوس للمالكي، ومعالم الإيمان لابن ناجي التي اهتمت بإفريقية، وطبقات ابن الفرضي التي اهتمت بالأندلس، وخاصة ترتيب المدارك للقاضي عياض التي حاولت تغطية منطقة العالم الإسلامي كله. وهذا لا يعني أننا اقتصرنا على هذا النوع من المصادر فحسب. فقد استعملنا مثلا مصادر شيعية، لا سيما مؤلفات القاضي النعمان وغيره.

اختلفت طرق تعامل الباحثين مع معطيات هذا النوع من المصادر. فقد صدق أحمد بكير وحسين مؤنس ما ورد فيه، وأظهرا انحيازا للمذهب المالكي وتعصبا له، تجاوز أحيانا ما يمكن أن نستنتجه لدى أصحاب كتب طبقات المالكية ذاتها. بينما سعى هادي روجي إدريس ومحمد الطالبي وسعد غراب إلى التقيد بالموضوعية العلمية عند تعاملهم مع تاريخ ذلك المذهب. على أن دراساتهم تدخل في إطار ما يمكن التعبير عنه بالمدرسة الفرنكوفونية الكلاسيكية، بما أنها أقرت عموما ما ورد في ذلك الصنف من المصادر، مثلا ما يتعلق بتاريخ ظهور المذهب المالكي وتاريخ دخوله إلى المغرب وتطوره به، وهو توجه كنا سايرناه جزئيا في البعض من أبحاثنا مع الاعتراض أحيانا سواء على

ما ورد في كتب الطبقات أو على ما ورد لدى هؤلاء الباحثين، ومن أبرزهم سعد غراب. فقد اقتصر هذا الباحث عموما في العنصر الأول من أطروحته على تلخيص مختلف مواقف الباحثين الكلاسيكيين من التاريخ المذهبي بإفريقية، دون أن يظهر انفتاحا على المدرسة الأنقلوسكسونية في مثل هذا الصنف من الدراسات.

تسجل المدرسة الفرنكوفونية حاليا حضورا خافتا على مستوى هذا الصنف من الدراسات. وبالمقابل فقد استأثرت به المدرسة الأنقلوسكسونية والمدرسة الأسبانية.

ركزت المدرسة الأسبانية على دراسة التاريخ المذهبي بالأندلس ويمثلها ثلة من الأساتذة نذكر منهم آسين بلاثيوس، وأ. قنزلاز بلانسيا، وماريبال فيارو ومحمود علي مكي وغيرهم. اهتم هؤلاء بتحقيق البعض من كتب الفقه ونشرها، وبتقديم عدد من الدراسات الجزئية حول التاريخ المذهبي وخاصة حول بعض الجوانب الاجتماعية والاقتصادية وذلك بالاعتماد على كتب الفقه.[1] وإلى هؤلاء المهتمين بتاريخ الأندلس يمكن أن نضيف فانسان لاقاردار وعبد المجيد التركي، هذا الذي انتهى بالتخصص في دراسة التاريخ المذهبي بالأندلس وفي تحقيق عدد من الكتب ذات الصبغة الدينية. ورغم ذلك تظل المدرسة الأنقلوسكسونية محط الأنظار فيما يخص دراسة التاريخ المذهبي بالعالم الإسلامي. تضم هذه المدرسة بصفة أساسية باحثين ينتسبون إلى ألمانيا والولايات المتحدة الأمريكية. وهي تتميز بسعة أفق دراساتها. فهي تهتم بالتطور المذهبي بالشرق الإسلامي، كما تهتم بذلك بالنسبة إلى الغرب الإسلامي. ويمثل هذا الاتجاه بصفة أساسية يوسف شاخت ونورمان كالدار

(1) حول نشاط المدرسة الأسبانية في دراسات الفقه الإسلامي منذ القرن 19 انظر مقال ماريبال فيارو : « Spanish scholarship on islamic law », (c)1995, pp. 43-70 مع التذكير أنها قسمت ذلك النشاط إلى مراحل ثلاث متتالية تمتد الأولى بين القرن 19 وسنة 1936. وتغطي الثانية فترة الحرب الأهلية بإسبانيا (1936-1939). وتنطلق الثالثة بعد سنة 1939. انظر أيضا : Turki, A., (a), 1982, p. 46, note 3 وكذلك : Pierre Guichard, *Structures*..., 1977, pp. 9-14 حيث عرف بتطور مواقف المدرسة الأسبانية من تاريخ الأندلس الإسلامية.

وفي مرحلة لاحقة كريستوفار مالكارت وغيره. هذا لا يمنع تخصص بعضهم في دراسة منطقة محددة، نعني خاصة ميكلوش موراني الذي سخر حياته لدراسة مخطوطات المكتبة العتيقة بالقيروان، كما نعني أيضا في مرحلة لاحقة جونتان بروكوب الذي اهتم في دراسته لمختصر عبد الله بن عبد الحكم (ت 829/214) بإحدى مراحل التطور المذهبي بمصر.

وحتى نُعرِّف بمدى أهمية المدرسة الأنقلوسكسونية في الدراسات المالكية، سنتولى التركيز على أربعة أسماء : يوسف شاخت ونورمان كالدار وميكلوش موراني وكريستوفر مالكارت.

يعد يوسف شاخت أبرز شخصية على الإطلاق قدمت دراسات جادة وطريفة حول تاريخ الفقه الإسلامي. عرّف في مقالين علميين بالبعض من مخطوطات مكتبة القرويين بفاس، وبالبعض من مخطوطات مكتبتي رقادة وجامع الزيتونة[1]. ويدخل هذا العمل في إطار التعريف بأقدم المخطوطات التي تهم المذهب المالكي خاصة.

ولئن تميز هذان المقالان بنزعتهما العلمية الجافة، فإن دراسته الجادة حول نشأة القانون الإسلامي وتطوره تعد من أفضل ما أنتجته المدرسة الأنقلوسكسونية[2]. فقد أعاد النظر في بعض المسلمات التي تخص تاريخ الفقه الإسلامي وناقشها، بل إنه دحض العديد منها.

على أن أهم إشكال طرحه هذا الباحث، وفي إطار مجال دراستنا للفقه المالكي، يخص شكه في صحة الحديث عن مذهب مالكي أي مذهب مرتبط باسم شخص، خلال القرن 2هـ/8م، بل إنه أكد أن مثل هذا التصنيف لم يظهر إلا بصفة متأخرة.

على أن مواقف شاخت من تاريخ الفقه الإسلامي لم تكن جامدة، فقد عرفت تطورا. بل ربما لم يسلم بعضها أحيانا من نوع من الاضطراب. يؤيد هذا ما صرح به في كتابه توطئة للقانون الإسلامي. فقد ذكر أن محتوى هذا

(1) Schacht, J. (e), (e), 1967, pp. 225-258 . *Id.*, (d),1962, T.1, pp. 271-284.
(2) *Id.*, (f), 1983.

الكتاب لم يأت ليعيد ما ورد في كتابين سابقين له[1] حول نفس الموضوع، بل إنه أتى ليعوضهما[2].

يمثل كتاب نورمان كالدار[3] لونا آخر من محاولة مناقشة بعض مسلمات من سبقه من الباحثين في تاريخ الفقه الإسلامي. فقد نادى بالكف عن الاعتماد على ما ورد في كتب المتأخرين من صنف كتب طبقات علماء المالكية، وحرص على العودة إلى النصوص الفقهية ذاتها مثل **موطأ** مالك بن أنس (ت 795/179) و**مدونة** سحنون بن سعيد (ت 854/240)، واستنطاقها بصفة مباشرة، بهدف التعرف على التاريخ الأقرب إلى الواقع الخاص بالفقه الإسلامي. تأثر كالدار في هذا الشأن بمقولات يعقوب ناسمار، هذا الذي استعمل نفس المنهج عند إنجازه لبعض الأبحاث حول الأسماء الواردة في **المشنا**[4].

واعتمادا على هذا المنهج، خرج كالدار باستنتاجات لا تخلو من طرافة. وقد أثارت تلك الاستنتاجات الكثير من التساؤلات بين الباحثين، كما أطلق كالدار أحكاما لا تخلو من خطورة حول نسبة عدد من المؤلفات الفقهية وحول تاريخ تأليفها[5]، بل إنه أخذ ينظّر دون أن يولي أية عناية بما تقدمه نتائج البحوث التي تعتمد على المخطوطات؛ من ذلك أنه أصدر كتابه دون أن يستعمل نتائج بحوث ميكلوش موراني[6].

(1) Id. , *G. Bergstrasser's....* 1935 ; Id., (b), 1953.

(2) Id., (f), 1983., p. 9

(3) Calder, N., 1993

(4) ذكر ذلك جونثان بروكوب في مقاله : (b), 1999, p. 398

(5) ذكر كالدار أن النص النهائي **لموطأ** مالك رواية يحيى الليثي ظهر حوالي سنة 883/270 كما ذكر أنه من الصعب أن تكون **المدونة** قد بلغت شكلها النهائي قبل سنة 864/250 أي عشر سنوات بعد وفاة سحنون. وبعبارة أخرى **فالمدونة** في شكلها الحالي سبقت **الموطأ** في الظهور وأن نصوصهما مركبة ساهم في تأليفهما « طبقة من الفقهاء المحترفين » لا سيما **المدونة** (ن. كالدار، ن. م، ص 11، 17-19 ، 36-38) وبذلك يكون كالدار قد شذ عما اتفق عليه كل الباحثين بما فيهم يوسف شاخت وإ .قولدزيهر. وقد أحسن ميكلوش موراني الرد عليه، انظر أسفله الهامشين، 2 ص 13 و5 ص 113.

(6) Maribel Fierro, « Muranyi... » (d), 1997, p. 257

وبخلاف ن .كالدار، ركز كريستوفر مالكارت في مؤلفه[1] أساسا على كتب التراجم، منطلقا في ذلك أيضا من دراسات من سبقه من الباحثين لاسيما يوسف شاخت وكالدار ووائل حلاق وغيرهم. ولئن تركز بحثه على نشأة المذاهب السنية الأربعة، لاسيما منها المذهبين الحنفي والشافعي، فإن عنايته بالمذهب المالكي كانت محدودة[2]. بل إن بعض الآراء التي تبدو قابلة للنقاش قد تسربت إلى كتابه لا سيما عند حديثه عن دخول هذا المذهب إلى إفريقية، أو عند ذكره لمدرسة الحديث بها خلال القرون الإسلامية الأولى. وربما يعود البعض من تلك الآراء إلى كثرة اعتماده على كتب التراجم التي كتبها علماء مشارقة متأخرون مثل شمس الدين الذهبي (ت 1347/748) وابن حجر العسقلاني (ت 1448/852) وغيرهما. فالذهبي وابن حجر يتفقان في كونهما من المحدثين الذين لا تخلو كتاباتهم حول أصحاب المذاهب من التحيز. أضف إلى هذا أن الذهبي كان شديد الميل إلى آراء الحنابلة و« كثير الازدراء بأهل السنة »، بل هناك من « نسبه إلى التعصب، المفرط »[3]. أما ابن حجر فلم يخصص لسحنون بن سعيد (ت 854/240) في كتابه لسان الميزان إلا نصف صفحة[4].

تخصص موراني في دراسة مخطوطات المكتبة العتيقة بالقيروان. وتعتبر بحوثه مواصلة لأشغال يوسف شاخت وفؤاد سيزكين . ومن المخطوطات التي حققها ونشر عددا منها نذكر أشهرها، جامع ابن وهب[5]، كما نشر عددا من

(1) Ch. Melchert, 1997

(2) Brockopp, J., (c), 2000, p. XVI note 2

(3) انظر مقدمة محقق **سير النبلاء** للذهبي، جزء خاص بترجمة الإمام ابن حزم الأندلسي، تحقيق وتقديم سعيد الأفغاني، بيروت، دار الفكر، 1969، ص 15

(4) ابن حجر، **لسان الميزان**، بيروت، 1986، ج 3، ص 8، بينما خصص ليحيى بن عمر (ت 901/289) صفحة كاملة، ج 6، ص 271. هذا لا يعني أن ك. مالكارت لم يستعمل أيضا **رياض النفوس** للمالكي **وترتيب المدارك** للقاضي عياض.

(5) ورد ذلك في إطار مؤلفين صدرا في فياسبادن (ألمانيا) (1992، 1995) وقد علقت عليهما ماريبال فيارو في مجلة : *al-Qantara*, (d), 1997, pp. 256-258.

القطع من مخطوطات يعود بعضها إلى القرن 3 هـ/9م. وبفضل تلك القطع الفريدة، أمكن له أن يلقي أضواء جديدة على المذهب المالكي المبكر، وبالتالي الشك أحيانا فيما ورد من نظريات حول تاريخ الفقه المالكي، نعني أساسا نظريات يوسف شاخت[1] وخاصة مقولات كالدار، بل إن موراني نادى وبكل بساطة إلى عدم اعتبار ما ذهب إليه كالدار حول تاريخ الفقه الإسلامي وتركه جانبا[2].

على أن الباحثين انقسموا إلى فريقين تجاه أعمال موراني : فريق بالغ في تأكيد أهميتها، وتمثله خاصة ماريبال فيارو. فقد نادت بملازمة الصمت حول المذهب المالكي المبكر بإفريقية في انتظار أن يتم موراني نشر تلك القطع، أو على الأقل ملازمة الحذر الشديد عند الحديث عن بداية الفقه الإسلامي[3]. فريق آخر قلل من أهمية تلك القطع، ورأى أن لها قيمة فنية أكثر منها علمية، لاسيما أنها متكونة من أوراق مبعثرة ومتآكلة، يصعب استعمالها تاريخيا[4]، بل إن كالدار تجاهل، بكل بساطة، تلك القطع[5].

أما جونتان بروكوب، فرغم اعترافه بصحة نسبة عدد من المخطوطات إلى علماء عاشوا في القرنين 2هـ/8م و3هـ/9م[6]، فقد بدا لنا أنه مال إلى انتقاد

(1) Maribel Fierro, (d), 1997, *art. cit.* p. 257

(2) Brockopp, J., "Literary...". (b), 1999, p. 397, 401-2

(3) Maribel Fierro, (d), 1997, *art. cit.* p. 257-8

(4) إلى هذا الراي ذهب سعد غراب مثلا.

(5) كما ذكر ان أقدم مخطوط كامل لكتاب الأصل لمحمد بن الحسن الشيباني يعود إلى القرن 7هـ/13م، انظر نفس المرجع ص 39. وانظر أيضا بروكوب، نفس المقال، ص 396.

(6) حلل جونتان بروكوب قطعة من المختصر الكبير لابن عبد الحكم (ت 829/214) تخص بعض الأصناف من العبيد في الإسلام لا سيما المكاتب وأم الولد .كتبت تلك القطعة قبل سنة 825/210 على أننا نلاحظ أنه ربما بالغ عندما رأى في ابن عبد الحكم مناصرا هاما لمالك (نفس المرجع، ص207، 208) ، وعندما رأى فيه عنصرا هاما في نمو المذهب المالكي . ربما بالغ أيضا عندما قارن أهمية ذلك المختصر في فهم تاريخ المذهب المالكي بأهمية كتب مالك وابن وهب وسحنون (نفس المرجع، ص 209)، وانظر في هذا الإطار تعليق محمد أركون على هذا الكتاب وعلى أهمية نشاط المدرسة الأنقلوفونية في الدراسات التي تخص المذاهب الإسلامية : Arkoun, M., 2002. p. 511

بعض أعمال موراني. فقد أتى البعض منها، في نظره، على شكل قائمات تضم عشرات من أسماء الفقهاء ومئات من عناوين الكتب. وهي مجرد مادة خام تفتقر إلى التحليل والتعليق[1]. ويبدو أن ما ورد في مقال موراني حول رواية كتب المدونة وكذلك ما ورد في كتابه **Beitrage**[2] يؤيدان ذلك الرأي. فهذا الكتاب يذكرنا في أسلوبه بكتب طبقات علماء المالكية، عرف فيه صاحبه بعدد هام من علماء إفريقية حسب التسلسل الزمني إلى حد منتصف القرن 5هـ/11م. ترجم في الأول لعلماء القرن 2هـ/8م إلى بداية القرن 3هـ/9م، ابتدأ بخالد بن أبي عمران التجيبي، فعلي بن زياد التونسي، فالبهلول بن راشد، فمحمد بن عبد الأعلى أبو الخطاب الكندي، فشقران بن علي، فعبد الله بن غانم، فيحيى بن سلام ؛ ثم عرف بعلماء القرن 3هـ/9م ومن أشهرهم سحنون ابن سعيد وتلاميذه؛ ثم علماء القرن 4هـ/10م، لينتقل إلى علماء القرن 5هـ/11م بما فيهم أبو الحسن القابسي وليقف عند زحف بني هلال. على أن التدقيقات البالغة الأهمية التي أتى بها هذا الباحث في هذا الكتاب حول هؤلاء العلماء، تجعل ترجمته إلى اللغة العربية من أوكد الضرورات.

تميز هذا الباحث أيضا بشدة حذره في إطلاق الأحكام لا سيما أنه لم يطلع إلاّ على القليل من القطع المخطوطة برقادة. ولكن انطلاقا مما أمكن لنا أن نطلع عليه من دراسات موراني، استنتجنا أن أعماله تتجه عموما نحو تأييد نسبة هامة من الآراء التي وردت في كتب طبقات المالكية، بل إن ذلك الباحث يعمد أحيانا إلى فك ألغاز بعض القطع المخطوطة على ضوء ما ورد في تلك الكتب. فقد لاحظ مثلا اتفاقا بين دقة التقييدات التي وجدها على هوامش

(1) Brockopp, J., (b), 1999, 393, 396

(2) Muranyi, M., (a),1997. : ميكلوش موراني، « مصادر جديدة حول رواية الكتب المدونة لسحنون بالقيروان »، ضمن **محاضرات ملتقى الإمام سحنون**، 13-15 ديسمبر 1991، مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان، 1993، ط 1، ص 134-144 ؛ انظر أيضا لنفس المؤلف : *Die Rechtsbücher...*, (b),1999

نسخة من **المدونة** على ملك أبي الحسن القابسي (ت 1012/403)، وما ذكره القاضي عياض حول شدة عناية هذا الفقيه بتقييد كتبه وتصحيحها[1].

وانطلاقا من كل هذه المعطيات، يمكن أن نستنتج مدى أهمية أعمال المدرسة الأنقلوسكسونية في دراسة تاريخ الفقه الإسلامي وبصفة أخص تاريخ المذهب المالكي. على أن المناهج في هذه الدراسات قد اختلفت، فتباينت بسبب ذلك نوعية النتائج التي تم التوصل إليها، كما اختلفت قيمتها العلمية إذ نجد فيها الغث والسمين.

(1) اعتمد ابو الحسن القابسي على ست نسخ عند كتابة نسخته من **المدونة** (م. موراني، « مصادر جديدة... »، **مقال مذكور**، ص 142) ؛ انظر ايضا لنفس المؤلف، *Die Rechtsbücher*....(b).1999. p. 37-46

التمهيـــد

يبدو أن ابن خلدون قد انفرد، من بين المؤرخين المسلمين القدامى، بالحديث عن وجود ثلاث ديانات لدى البربر قبل الفتح الإسلامي. فقسم منهم كان مشركا وقسم آخر كان يهوديا وقسم ثالث مسيحيا. فكان البربر، مثل بقية الشعوب القديمة، يجهلون فكرة التوحيد، ويبدو أنهم بدأوا في التعرف عليها، إثر قدوم بعض المجموعات اليهودية إلى شمال إفريقيا مع الفينيقيين. وبسبب وقوع اليهود في المعارضة في العهدين الروماني والبيزنطي، احتمى عدد منهم بالأرياف بشمال إفريقيا، فعرفت ديانتهم هنالك نوعا من الانتشار.

وأما المسيحية، التي ربما دخلت إلى شمال إفريقيا خلال القرن 2م، والتي تلقت مساعدة من اليهود في مرحلة أولى، فقد رفع عنها الامبراطور الروماني قسطنطين الحظر سنة 325م، ثم أصبحت الديانة الرسمية للامبراطورية الرومانية في أواخر القرن 4 م، مما ساهم كثيرا في توسع انتشارها بين البربر سواء بالمدن[1] أو بالأرياف، وكل هذا على حساب اليهودية وكذلك على حساب ديانة الشرك. وبذلك يمكن أن نستنتج أن المسيحية كانت هي الأكثر انتشارا لاسيما بإفريقية قبل الفتح، تليها في ذلك اليهودية ثم بصفة أقل ديانة الشرك. ولا ندري هل يمكن الربط بين مختلف هذه الديانات القديمة وبين ميل أهل تلك المنطقة في مرحلة لاحقة إلى الاتجاه السني وفي إطاره خاصة المذهب المالكي. على أن أهم ما يميز المسيحية بإفريقية هو تشبث كنيستها بالاتجاه الرسمي الذي يمثله البابا المقيم بروما، ورفضها للهرطقات مثل الدوناتية

(1) منذ أواخر القرن 2م، يبدو أن المسيحية أصبحت مسيطرة بالمدن الإفريقية، إذ كتب ترتوليان، أحد كبار كتاب المسيحية بإفريقية، ما يلي : « نحن (المسيحيين) نكوّن الأغلبية تقريبا في كل المدن ». ذكر ذلك سعد غراب في **العامل الديني والهوية التونسية**، تونس، 1990، ص 27.

والبيلاجيوسية، وهو أمر يبدو ملائما ونوعية عقلية أهل إفريقية من البربر آنذاك. وقد جسم ذلك الاتجاه القديس أوغسطين (ت 430م)، الذي رد على البيلاجيوسية، ونادى بوجوب تدخل الدولة لإكراه المنشقين الدوناتيين على العودة إلى الديانة الصحيحة.

ومن المحتمل أنه كان للعامل الديني دور في مقاومة أهل المغرب للفتح الإسلامي. فكأننا بجرجير والي إفريقية البيزنطي المنشق يدافع عن المسيحية[1]. وإثر هزيمته، منذ سنة 647/27، تولت بعض القبائل البربرية بنفسها أمر الدفاع عن البلاد. فقد تولت ذلك قبيلة أوربة المسيحية بقيادة كسيلة إلى حد سنة 688/69، ثم قبيلة جراوة المتهودة بقيادة الكاهنة إلى حد سنة 697/78. وربما كانت لهذا الأمر مساهمة في الصعوبات التي واجهها المسلمون في فتح المغرب، إذ امتدت عملية الفتح على فترة طويلة.

ولن يمر هذا دون أن يؤثر في عملية دخول أهل المغرب في الإسلام، إذ سجل هؤلاء تعثرا، وربما نوعا من التأخر في هذا الصدد. فقد نقل ابن خلدون أن البربر ارتدوا اثني عشر مرة. ويعود هذا التعثر إلى أسباب أخرى، منها أن المغرب هو فتح مصري. فقد انطلقت جل الحملات لفتح المغرب من مصر، في فترة بدأت فيها روح الجهاد تخبو جزئيا لدى البعض من الفاتحين، بل يبدو أن الرغبة الصادقة في نشر الإسلام بتلك الربوع اختفت لدى البعض منهم، وسيطرت عليهم أحيانا نزعة إلى الحصول على الغنائم وإلى جمع السبايا، وربما جسم جزئيا هذا الاتجاه موسى بن نصير الذي عزل سنة 714/95. فكانت النتيجة أن إسلام أهل المغرب آنذاك تميز بالسطحية إلى موفى القرن1هـ/7م على الأقل، لاسيما أن عددا من الخلفاء الأمويين لم يهتموا كثيرا بمسألة نشر الإسلام هناك. ومن هؤلاء، يجب أن نستثني أساسا عمر بن عبد العزيز وهو الذي أرسل بعثة متكونة من عشرة من التابعين إلى المغرب حوالي سنة 718/100، بهدف تركيز الإسلام في أفئدة البربر. فخفض أولئك في مستوى خطابهم للبربر، وذلك بتبسيط الإسلام، وجعله مستساغا لديهم، فكان

(1) ابن عذاري، **البيان المغرب...**، تحقيق ج. س. كولان وإ. ليفي بروفنسال، ليبيا-تونس، 1983، ط 3، ج 1، ص 10.

النجاح حليفهم على المدى الطويل، مما ساهم في وضع أسس الاتجاه السني هناك، بل يمكن اعتبار هذه البعثة نواة لمدرسة المغرب الفقهية والحديثية.

إلا أنه لم يدخل إلى المغرب غير هؤلاء من التابعين، بل دخلها آخرون، ذكر منهم أبو العرب في طبقاته 23 فردا[1]، وهو عدد قليل بالمقارنة مع عدد من استقر من التابعين بأمصار أخرى مثل المدينة أو الكوفة، إلى جانب أننا لم نلاحظ من بين أولئك تابعيا مشهورا استقر بالمغرب، وكون به مدرسة علمية معينة .نفس الملاحظة بالنسبة إلى الصحابة الذين دخلوه واستقروا به، بل إن البعض من هؤلاء وأولئك كانوا يسترشدون أحيانا زملاءهم بالشرق في بعض المسائل التي تطرح عليهم بالمغرب[2]. وربما لهذا السبب تميزت مدرسة الحديث بهذه المنطقة بقلة أصالتها، بالمقارنة مع مدرستي الحديث بالكوفة وخاصة بالمدينة. هذا الأمر يفسر جزئيا التبعية التي عرف بها المغرب تجاه الشرق من ناحية علم الحديث، وبالتالي من ناحية الدراسات الفقهية. لذلك من الطبيعي أن يبقى علماؤه خلال فترة متواكلين على الحلول المتأتية من الشرق لبعض المسائل التي تطرح عليهم، وهنا تبرز أهمية الرحلة. واعتمادا على كتب الطبقات، فإن الطلبة المغاربة، أثناء رحلتهم إلى الشرق، ركزوا على كبار الأئمة السنيين خلال القرن 2هـ/8م، مثل أبي حنيفة (ت 767/150) وسفيان الثوري (ت 777/161) بالكوفة، وعبد الرحمان الأوزاعي (ت 773/157) بالشام، والليث بن سعد (ت 175/791) بمصر، والفقهاء السبعة وخصوصا مالك بن أنس (ت 795/179) بالمدينة، مما ساهم في تركيز الاتجاه السني بالمغرب. وبسبب تعدد الأئمة الذين أخذ عنهم المغاربة بالشرق، ظهرت في ذلك الاتجاه نزعات ومذاهب، نذكر منها مذهب سفيان الثوري ومذهب الأوزاعي، ثم مذهبي أبي حنيفة ومالك بن أنس.

(1) مع الملاحظة أن هذا العدد يميل إلى التناقص في كتب طبقات المالكية اللاحقة من صنف **رياض النفوس** للمالكي و**معالم الإيمان** لابن ناجي، ويعود ذلك إلى سعي المصادر المتأخرة إلى الترفيع في عدد الصحابة الذين وفدوا على المغرب.

(2) المالكي، **رياض النفوس**، تحقيق بشير البكوش، بيروت دار الغرب الإسلامي ,1983، ج 1، ص 111، 124.

ويبدو أن مذهبي الثوري والأوزاعي، وهما من المذاهب المنقرضة، عرفا في مرحلة أولى نوعا من الانتشار بإفريقية بصفة متزامنة، ثم سارعا بالاختفاء لفسح المجال لمذهبين سنيين أكثر صلابة هما المذهب الحنفي والمذهب المالكي. وقد افترضنا أن مذهب الثوري مهد الطريق للحنفية كي تتنصر بإفريقية، بسبب ارتباط المذهبين، فكل منهما ينتسب إلى مدرسة الكوفة. والافتراض نفسه يصح بالنسبة إلى المذهبين الأوزاعي والمالكي، وربما يؤيد ذلك ما وقع بالأندلس، إذ مهد الأول للثاني، ثم أزاح هذا الأخير المذهب الأوزاعي في أواخر القرن 2هـ/8م.

وينفرد بالساحة الإفريقية مذهبان فقهيان هما المذهب الحنفي والمذهب المالكي. وقبل دخولهما في مرحلة التنافس، يبدو أنهما مرا بمرحلة من التعايش والازدواجية إلى أواخر القرن 2هـ/8م. ويبرز ذلك على مستوى عالمين إفريقيين سمعا من مالك بن أنس ومن أئمة المذهب الحنفي، وهما عبد الله بن فروخ (ت 801/185) وعبد الله بن غانم (ت 805/190). وبسبب ذلك، أصبح من الصعب تصنيف هذين العالمين ضمن الحنفية أو ضمن المالكية[1]. وإن تم إدخال المذهب الحنفي إلى إفريقية على أيدي هذين العالمين، فإن نشره بها، وتركيزه بها، تم على يدي أسد بن الفرات إثر ولايته منصب القضاء بالقيروان سنة 818/203، وقد ساعده في ذلك الأغالبة الذين قدموا المذهب الحنفي منذ سنة 817/201، مقلدين في ذلك العباسيين.

وقد كان أسد (ت 828/213) في بدايته مالكيا، ثم انتابته حيرة في التخير المذهبي وانتهى بتقديم المذهب الحنفي إثر خلافه مع شيخه ابن القاسم وتلميذه سحنون بن سعيد حول مسألة الأسدية. وهو الذي ساهم في تدوين المذهب الحنفي بالمغرب بعد أن كان ابن فروخ أدخل إليه نحو عشرة آلاف

(1) استنتج ج .بروكوب مع شيء من المبالغة انه من السخف أن ننسب فقيها ما بمصر إلى مذهب معين وبصفة مغلقة خلال القرن 2هـ/8م. فالعالم آنذاك يأخذ في نفس الوقت بالبعض من آراء مالك والبعض من آراء الشافعي أو الليث بن سعد أو غيرهم (Brockopp, J., *Early*..., (c), 2000, p. 206)، وانظر أسفله الهامش 2 ص 29.

مسألة غير[1] مدونة رواها عن أبي حنيفة. وعلى يديه تخرج الرعيل الأول من علماء الحنفية بالمغرب. وقد نقل المالكي في هذا الصدد أن أسدا « سمع عليه كل معروف بصحبته مثل معمر (بن منصور) ومحمد بن وهب ومحمد بن قادم وأبي المنهال وسليمان بن عمران وسائر من يقول بقول الكوفيين ».

ومن هنا تنطلق مرحلة تغليب المذهب الحنفي بل وسيطرته بإفريقية، ربما على امتداد النصف الأول من القرن 3هـ/9م، وتؤيد ذلك عدة مؤشرات. فقد تبين لنا أن تلاميذ أسد كانوا من أصناف اجتماعية متنوعة بما في ذلك الحرفيين والريفيين[2]. وهذا يعني أن المدرسة الحنفية، آنذاك، لم تكن مقتصرة على الخاصة، كما تبين لنا أنه وجد أحناف معوزون، مثل معمر بن منصور الذي كان يشكو الفاقة لسحنون ولعبد الله بن طالب العالمين المالكيين. من جهة أخرى، اعترف القاضي عياض بأن « أكثر الفقهاء » بإفريقية، حوالي سنة 848/233، كانوا من الأحناف[3]، مما يفسر جزئيا ظهور عائلات حنفية عريقة من أشهرها عائلة بني وهب.

ومن جهته، استنتج محمد الطالبي، مع شيء من المبالغة، أن المذهب الحنفي كان المبادر بالسيطرة بالغرب الإسلامي. على أن الأحناف ساهموا كثيرا خلال النصف الأول من القرن 3هـ/9م، في ازدهار الحياة الفكرية بإفريقية، إذ يبدو أنهم كانوا آنذاك أكثر تأليفا من المالكية[4]. كما تميزوا بتفتحهم على علوم متنوعة، فعرفت إفريقية في أيامهم نوعا من الحرية الفكرية، تجسمت في تمكن أتباع المذاهب والفرق الدينية المخالفة من التحليق بجامع عقبة. إلا أن

(1) رجع ميكلوش موراني، واعتمادا على بعض المعطيات، حذف لفظ « غير »، لا سيما أن مخطوطا آخر تحدث عن كتاب مدون لابن فروخ (**دراسات في مصادر الفقه المالكي**، نقله عن الألمانية جماعة من الأساتذة، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1988، ص 33-34).

(2) المالكي، رياض، ج 1، ص 266-269.

(3) **تراجم أغلبية مستخرجة من مدارك القاضي عياض**، تحقيق محمد الطالبي، تونس، 1968، ص 99

(4) الطالبي، محمد، « الأوضاع التي مهدت... »، **ملتقى القاضي النعمان**، تونس، الدار التونسية للنشر، 1981، ص 31 ; M., Talbi, *E.I.*, 2, VIII, « Sahnun», (d) , p. 874

سحنون زعيم المذهب المالكي بالمغرب، كان له موقف معين من ذلك النوع من الحرية، جسمه إثر توليه منصب القضاء سنة 849/234.

الباب الأول

سحنون وأسباب انتشار المذهب المالكي بالغرب الإسلامي

الفصل الأول

خصائص المذهب المالكي
ودخوله إلى الغرب الإسلامي وانتشاره به

1. ظهور المذهب المالكي وخصائصه العامة :

أ) ظهور المذهب المالكي :

يرى يوسف شاخت أنه لا يمكن الحديث عن تشريع إسلامي خلال القرن 1 هـ/7م. وقد دفع هذا الوضع المسلمين في تلك المرحلة إلى الاعتماد في بعض الجوانب على قوانين الشعوب المفتوحة ؛ هذه القوانين التي كان لعلماء المسلمين دور هام في « أسلمتها ». كما ربط يوسف شاخت بداية التشريع الإسلامي بالأحكام التي اتخذها القضاة في العهد الأموي[1]، وهذا يعني أن الاعتماد على الرأي وعلى الأعراف المحلية، كان يمثل في هذه المرحلة القاعدة الأساسية في التشريع[2].

رد أتباع مدرسة الحديث الفعل، ونادوا بوجوب إعطاء الأولوية لما ورد في الأحاديث النبوية عند استنباط الأحكام الشرعية. في هذه الظروف ظهرت مذاهب فقهية (Ecoles de droit) بالبصرة والكوفة والمدينة ومكة والشام. وقد حاول أتباع هذه المذاهب « القديمة » التوفيق وبصعوبة بين استعمال الرأي من جهة واستعمال الحديث من جهة أخرى.

زمنيا تقابل هذه المرحلة العقود الأخيرة من العهد الأموي[3]، بينما تقابل من ناحية تطور التشريع الإسلامي حلقة المذاهب الاقليمية. فالمذهب الفقهي

(1) Schacht, J., (f), 1983, pp. 27, 29, 32.

(2) *Op. cit.*, p. 41.

(3) *Op. cit.*, p. 33, 25.

آنذاك يرتبط اسمه باسم الإقليم الذي ظهر فيه من ذلك مثلا القول مذهب الكوفة ومذهب البصرة ومذهب المدينة ومذهب مكة. على أن مذهب البصرة انتهى بالذوبان في مذهب الكوفة، كما اندمج مذهب مكة في مذهب المدينة[1]. في تلك الظروف ظهرت شخصية الشافعي (ت 819/204). فقد تبنى هذا الإمام نظرية المحدثين، ونادى بوجوب الاعتماد على الحديث كمصدر أساسي في التشريع، كما ضبط طريقة التعامل مع الحديث عند استنباط الأحكام الشرعية. ساهم هذا الجانب في انتصار طريقة المحدثين بما أن أصحاب المذاهب الفقهية القديمة أجبروا على الأخذ بعين الاعتبار الحديث كمصدر للتشريع[2].

ونظرا إلى عدم انتماء فقه الشافعي إلى إقليم معين، بما أن ذلك الإمام انتقل من مكة إلى بغداد ليستقر في الأخير في مصر، فقد ارتبط مذهبه باسمه الخاص فأصبح يسمى المذهب الشافعي. وبذلك يعتبر الشافعي أول إمام أسس مذهبا مرتبطا باسم شخص، فما كان من أصحاب المذاهب الأخرى لا سيما مذهب الكوفة ومذهب المدينة إلا أن اقتفوا أثره في هذا المنحى، وبذلك بدأ الحديث عن المذهب الحنفي المرتبط باسم أبي حنيفة، والمذهب المالكي المرتبط باسم مالك. وهذا يعني أنه تم التحول من مرحلة المذاهب الإقليمية إلى مرحلة المذاهب الشخصية[3].

والسؤال الذي يفرض نفسه هنا : متى تم هذا التحول ؟ بدأ هذا التحول في نظر شاخت منذ منتصف القرن 2هـ/8م مع بداية مرحلة تدوين الفقه الإسلامي وانتهى حوالي سنة 865 أي حوالي منتصف القرن 3هـ/9م[4]، وهذا يعني أن تلك العملية استغرقت حوالي القرن.

انطلاقا من هذه المعطيات هل يمكن الحديث عن مذهب مالكي ومذهب حنفي في المغرب خلال النصف الأول من القرن 3هـ/9م ؟

(1) *Op. cit.*, p. 55، لقد شك موراني في صحة الفصل بين الرأي المدني والرأي المكي (دراسات، ص 59).

(2) Schacht, J, (f), 1983,pp. 39-40, 43. ; Id., (b), 1953, . p. 51.

(3) « Malik b. Anas », *E.I.*, 2, VI, (J. Schacht), p. 250 ; Id., (b), 1953, pp. 51-2 ; Id., (f), 1983, pp. 55-6.

(4) Id., (b), 1953, . pp. 50-1 ; Id., (f), 1983, pp. 43, 55.

ترد كتب طبقات المالكية على هذا التساؤل بالإيجاب. فالقاضي عياض مثلا يتحدث عن مذهب مالكي ومذهب حنفي يعودان إلى تلك الفترة، بل إنه يتحدث عن ذلك حتى بالنسبة إلى النصف الثاني من القرن 2هـ/8م. وبهذا المنحى أخذ جلّ الباحثين ؛ وبينما شك في ذلك هادي روجي إدريس، نادى كالدار بوجوب العودة إلى أقدم كتب الفقه ذاتها واستنطاقها وانتهى إلى عدم أصالة عدد من تلك الكتب لاسيما منها **الموطأ** و**المدونة**.

ذكر جونتان بروكوب من جهة أخرى أن وجود مخطوطات قديمة يسمح لنا بأن نستنتج أن تدوين الفقه بدأ بصفة مبكرة، لكن هذا لا يعني بالضرورة أن المذهب المالكي ظهر آنذاك[1]. أما كريستوفر مالكارت فقد ذهب إلى أن مرحلة تشخيص المذهب المالكي بدأت في مصر والأندلس بصفة مبكرة أي منذ أواخر القرن 2هـ/8م. بينما انطلقت تلك المرحلة في إفريقية مع أسد بن الفرات (ت 828/213) وسحنون بن سعيد. وقد فسر مالكارت هذا التحول لدى هذين العالمين بتأثرهما بطريقة أهل الحديث[2]. فالاختلاف واضح بين مختلف هؤلاء الباحثين حول تاريخ التحول من مرحلة المذاهب الاقليمية إلى مرحلة المذاهب الشخصية. وحتى نتمكن من إبداء رأينا في هذه المسألة، رأينا أنه من الضروري العودة إلى أقدم أمهات الفقه المالكي نعني بصفة أساسية **المدونة**[3]، هذا إلى جانب **أجوبة محمد بن سحنون** (ت 870/256).

فما يجلب الانتباه في **المدونة** غياب عبارة مذهب مالك أو المذهب المالكي، بل كل ما في الأمر أننا نجد عبارة قول مالك، ويكون ذلك بصفة متواترة. فسحنون يسأل عبد الرحمان بن القاسم (ت 806/191) قائلا : « ما قول مالك في صلاة المغرب في الخوف ؟» أو « أرأيت في قول مالك ؟»[4]

(1) Brockopp, J., (c), 2000, p. XV.

(2) Christopher Melchert, 1997, pp. 39-40, 162.

(3) يبدو لنا أن م. موراني بالغ جزئيا عندما ذكر أن الطبعة الحالية **للمدونة** « لا تعدل المادة المخطوطة التي وصلت إلينا بحال من الأحوال »(**دراسات**، ص 14-15).

(4) سحنون بن سعيد، **المدونة الكبرى**، نشر محمد ساسي المغربي التونسي، مصر، 1905/1323، ج 1، ص 160، 163.

والقول هنا يقابل عموما الرأي. وبالمقابل نبه هادي روجي إدريس إلى وجوب التزام الحذر عند استعمال بعض العبارات من صنف « مذهب » و« تقليد » والتي ظهرت بصفة متأخرة في حين أن ا لمصادر طبقتها عن طريق الإسقاط على الفترة التأسيسية[1]. استنتج موراني أيضا، عند دراسته لبعض القطع المخطوطة التي تعود إلى القرن 3هـ/9م، حضور عبارات « مذهب المدنيين »، أو « قول أهل المدينة » أو « كتب المدنيين »[2]. كل هذا لا ينفي في نظرنا تركيزا واضحا لدى عدد من علماء النصف الثاني من القرن 2هـ/8م بمصر وإفريقية على شخص مالك.

ففي مدونة سحنون، ورغم حضور أسماء علماء المدينة وعلماء مصر لا سيما عبد الله بن وهب (ت 812/197)، ظل اسم مالك طاغيا على الإطلاق. فسحنون من خلال مدونته، كان يسعى وراء آراء مالك وفقهه. فهو يفتتح جل الفقرات الواردة فيها بالعبارة التالية « ما قول مالك ؟ ». وعندما يجيبه ابن القاسم يرد عليه سحنون قائلا : « هذا قول مالك ؟» أو « أتحفظ هذا من مالك ؟»، ويرد ابن القاسم أحيانا : « هذا رأيي »[3].

على أن هذا الحرص الشديد على آراء مالك نجده في كامل أجزاء المدونة، بل تم تأكيد ذلك حتى في آخر فقرة من تلك الموسوعة[4]. من جهة أخرى، ذكّر سحنون ابنه محمد الذي أراد الحج أن الطريق التي يمر بها إلى مكة محفوفة بأصحاب مالك. كما أوصاه بالسماع منهم ثم ختم كلامه قائلا : « فإن قدمت علي بلفظة خرجت من دماغ مالك ليس عند شيخك أصلها، فاعلم أن شيخك كان مفرطا »[5]. فشخصية مالك طاغية على فكر سحنون، والمطمح

(1) Idris, H. R.. (d), 1967, pp. 397-414, pp. 399-400.

(2) Maribel Fierro, (e), 1998, p. 525.

(3) انظرمثلا ج 1، ص 163، ج 2، ص 4-273، 433، 435، 442 ، مع التذكير ان إسم مالك يذكر في كل صفحة من **المدونة** عديد المرات؛ على أننا نتفق في هذا الجانب مع كالدار (نفس المرجع، ص18، 36-37).

(4) **المدونة**، ج 16، ص 456.

(5) **تراجم أغلبية**، ص 93.

الوحيد لدى هذا العالم فقه مالك لا غير. كل هذا يعني أن مرحلة إبراز شخصية مالك بدأت في الظهور منذ فترة مبكرة، بما أنها بادية للعيان في **المدونة** ؛ هذه الموسوعة التي شرع سحنون وابن القاسم في إصلاحها منذ حوالي سنة 186/ 802[1].

اعترضتنا أيضا أخبار تفيد إمكانية التمييز لدى بعض علماء إفريقية خلال النصف الثاني من القرن 2هـ/8م بين آراء مالك وغيره من الأئمة. فقد حنث أبو مسعود بن أشرس في زوجته إثر يمين بالطلاق لم يصدق فيه، واستنجد بالبهلول بن راشد (ت 799/183) ليعرفه بمخرج من حنثه. فتذاكرا رأي مالك الذي يقول بالحنث، ثم عرفه البهلول بقول الحسن بن أبي الحسن البصري (ت 728/110) الذي مكنه من رخصة[2].

ولتأييد هذه الظاهرة، نلاحظ في **أجوبة** ابن سحنون تمييزا واضحا بين أقوال مالك وأقوال الشافعي وأقوال داود بن علي الأصبهاني وأقوال أبي حنيفة وحتى أقوال صاحبه أبي يوسف[3]. على أننا لاحظنا في هذا المصنف تواترا لعبارات « مذهبنا » و« مذهب الشافعي »، بل إن ابن سحنون ذكر حرفيا أن « مذهب الشافعي أقرب المذاهب إلى مذهب مالك »[4]. من هنا نستنتج حضور عبارة مذهب مالك خلال النصف الأول من القرن 3هـ/9م[5].

والأهم من كل هذا أن ابن سحنون قد ميز، في إطار مذهب مالك، بين مدرستين : المدرسة المالكية القيروانية والمدرسة المالكية التونسية. كل هذا

(1) هذا لا ينفي وجود عبارات تفيد الانتماء الاقليمي من صنف « فقهاء أهل المدينة » أو « جماعة من أهل المدينة » (**المدونة**، ج 1، ص 169، ج 2 ص 274، ج 16، ص 350، 351...).

(2) المالكي، **رياض**، ج 1، ص 3-252 ؛ **تراجم أغلبية**، ص 27.

(3) محمد بن سحنون، **كتاب الأجوبة**، تحقيق حامد العلويني، تونس دار سحنون، 2000، ط 1، ص 301، 372، 380، 395، 435.

(4) نفسه، ص 282، 395، 434، 435، 442.

(5) حضور عبارة مذهب مالكي في **أجوبة ابن سحنون** وانعدامها في **المدونة** ربما يقدمان دليلا آخر على أن تأليف **المدونة** أتى قبل تأليف **الأجوبة**. وهذا يساهم جزئيا في رد ما ذهب إليه ن .كالدار حول تاريخ ظهور النص النهائي للمدونة.

لم يمنع حضور عبارات تفيد انتماءً إقليميا[1] من صنف « الحكم عند أهل المدينة كافة » أو « قول أهل العراق »[2].

وهذا يعني أن الانتماء المذهبي الإقليمي والانتماء المذهبي الشخصي كانا متعايشين في أجوبة ابن سحنون. ولا ندري هل يمكننا هذا الاستنتاج من الشك في نظرية يوسف شاخت حول تطور التشريع الإسلامي. فقد رأينا أنه تحدث عن مرور ذلك التشريع من مرحلة الانتماء الإقليمي إلى مرحلة الانتماء الشخصي. بل إن عبارات مذهب أهل المدينة أو علماء أهل المدينة أو المدنيون أو غيرها، نجدها بصفة متواترة حتى في كتب طبقات علماء المالكية المتأخرة. على أن هذه العبارات لا تفيد أحيانا تطورا معينا في تاريخ الفقه الإسلامي، بل إنها تدخل أحيانا في إطار تفاخر المالكية بانتماء مذهبهم إلى المدينة، كما أنها تدخل في إطار السعي إلى تهجين مخالفيهم من الأحناف. فهؤلاء موسومون في تلك المصادر « بالعراقيين » أو « الكوفيين » كناية عن كونهم أجانب عن البلاد. وهي تدخل أيضا في إطار السعي إلى تهجين مخالفيهم الشيعة من الفاطميين. فقد نعتوهم « بالمشارقة ». والأطرف من هذا أن ابن المواز (ت 882/269 أو894/281)، في إحدى المسائل، ذكر أن عبارة « أهل المدينة » تعني مالكا[3].

ولا ننسى من جهة أخرى تلك المؤلفات المبكرة التي كتبت في الرد على الشافعي أو على أبي حنيفة. فقد نسبت المصادر إلى ابن عبد الحكم ردا على الشافعي، كما نسبت إلى ابن سحنون أيضا ردا على نفس الإمام[4].

(1) عبر ابن سحنون عن المدرسة التونسية بما يلي : « قال التونسيون عن علي بن زياد» (**أجوبة**، ص 436). على اننا كنا عرفنا في مقال مستقل بالبعض من خصائص تلك المدرسة (انظر **موسوعة مدينة تونس**، أشرف عليها توفيق بشروش، تونس، 1999، مادة مذهب، ص 417-423).

(2) **أجوبة ابن سحنون**، ص133، 301، 414 ؛ وانظر أعلاه الهامش 1 ص 29.

(3) ابن أبي زيد القيرواني، **النوادر والزيادات**، تحقيق جماعة من العلماء المغاربة، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1999، ج 14، ص 469.

(4) وحول هذه المسألة انظر رد ماريبال فيارو على وائل حلاق 6-525 .Muranyi... », (e), 1998..., p «.

أكد ابن المقفع (ت 756/139) من ناحية أخرى أهمية الفروق بين المذاهب الفقهية الرئيسية، وحرض الخليفة المنصور على إيجاد تشريع موحد يستعين به القضاة في شؤونهم[1]. على أن هذا المثال ساقه يوسف شاخت ذاته، ولا ندري هل أنه تفطن إلى أنه لا يتلاءم تماما مع نظريته في التشريع الإسلامي. أشار هذا الباحث أيضا إلى أن أوائل مؤشرات مبدأ رفض حرية الاجتهاد بدأت تتبلور مع الشافعي، يعني غلق باب الاجتهاد[2]. ذكر في مكان آخر أن إتمام تأسيس المذهب المالكي ظهر على يدي سحنون[3]. نذكّر من ناحية أخرى أن ابن عبد الحكم (ت 829/214) بادر باختصار فقه مالك[4] منذ أواخر القرن 2هـ/8م وهذا يفيد أن مذهب مالك، كمذهب شخصي، بدأ في البروز منذئذ على الأرجح[5].

كل هذه المعطيات تسمح لنا بالحديث عن وجود مذهب مالكي، نعني مذهبا منسوبا إلى مالك، على الأقل منذ أواخر القرن 2هـ/8م.

ب) خصائص المذهب المالكي العامة

إن اتفق المؤرخون على تاريخ وفاة مالك، وهو سنة 795/179، فإنهم اختلفوا في تحديد تاريخ ميلاده الذي يتراوح بين سنة 708/90 وسنة 715/97. والمهم

(1) Schacht J., (f), 1983, p. 53

(2) *Op. cit.*, p. 64

(3) *E. I.*, 1, III, « Malik b. Anas » (Schacht J.) p. 222 صدرت ردود أخرى على نظرية شاخت حول مراحل تطور الفقه الإسلامي، عرف كالدار بالبعض من أصحابها (نفس المرجع، ص 19 تنبيه 23)، كما رد هو ذاته عليه، انظر مثلا ص 36، انظر أيضا Dutton, Yasin, *The origins*..., 1999

(4) Brockopp, J., 2000, p. 208 لاحظ أيضا بروكوب في نفس الموضع أن ابن عبد الحكم لم يظهر عناية في **مختصره** لا بالقرآن الكريم ولا بالحديث النبوي.

(5) هذا لا يعني بالضرورة أن المذهب المالكي ابتدعه مالك وحده. فقد ذكر ابن عساكر أن « مذهب أهل المدينة ينسب إلى مالك بن أنس، ومن كان على مذهب أهل المدينة يقال له مالكي، ومالك إنما جرى على سنن من كان قبله... فنسب المذهب إليه لكثرة بسطه له وكلامه فيه » (**تبيين كذب المفتري**، دمشق، 1928/1347، ص 118). لا ننسى من ناحية أخرى دور تلاميذ مالك وأتباعه في تضخيم أهمية هذا الإمام (بروكوب، نفس المرجع، ص XV).

هنا أن مالكا تميز بطول العمر إذ أنه عاش على الأقل 82 سنة. أما أصله فهو عربي نسبة إلى ذي أصبح.

وبالنسبة إلى طلبه العلم، من الممكن أنه سمع من 900 شيخ فأكثر دون أن يرحل عن المدينة للطلب. ونذكر من أهم شيوخه نافع مولى عبد الله بن عمر (ت 737/120) وابن هرمز (ت 765/148). وفي كلمة يمكن القول إن مالكا هو وريث علم المدينة كله. هذه المدينة التي كانت تمثل عشا للصحابة وللعلماء، إذ مات بها من الصحابة حسب مالك نحو عشرة آلاف، والباقون منهم تفرقوا بالبلدان[1]. وقد ورث فقهاء المدينة السبعة علم هؤلاء الصحابة الذي انتقل بدوره إلى مالك عن طريق كبار شيوخه، إذ أن مالكا يقابل جيل تابعي التابعين. لهذه الأسباب يعتقد مالك وأتباعه في أفضلية المدينة على بقية الأمصار، وقد دعموا موقفهم بأحاديث منها مثلا « والمدينة خير لهم لو كانوا يعلمون »[2]. بل إن المدينة أفضل من مكة إذ أن الأولى « افتتحت بالقرآن وافتتحت سائر البلاد بالسيف عنوة أو صلحا »[3]، بما في ذلك مكة طبعا، ومن هنا يأتي أحد الأصول الأساسية في المذهب المالكي، وهو إجماع أهل المدينة أو عمل أهل المدينة، الذي يقدمه مالك أحيانا على الحديث الصحيح، « ويقدمه على خبر الواحد... لأن مخالفة أهل المدينة له دليل على نسخه، وقد نقل مالك إجماع أهل المدينة في موطئه في نيف وأربعين مسألة »[4]. ويرد هذا الأصل في **الموطأ** عموما على شكل « الأمر عندنا ». ويظهر أنه ليس من ابتكار مالك، بل سبقه إليه أحد شيوخه وهو ربيعة الرأي الذي يقول « ألف عن ألف أحب إلي من واحد عن واحد... »[5]. وقد لقي هذا الأصل معارضة لدى أصحاب المذاهب

(1) القاضي عياض، **ترتيب المدارك**، تحقيق أحمد بكير محمود، تونس-طرابلس ليبيا، 1967، ج 1، ص 67.

(2) القاضي عياض، **المدارك**، ج1، ص 211 ؛ لم يرد هذا الحديث في **الصحاح الستة**.

(3) الزواوي، **مناقب مالك**، مصر المطبعة الخيرية، 1907/1325، ط 1، ص 5.

(4)علي حسن عبد القادر، **نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي**، القاهرة، 1956، ط 2، ص 255 ؛ وانظر تعليق شاخت على هذه المسالة : Schacht, J., (a).1952, pp. 399-419.p. 414.

(5) القاضي عياض، **المدارك**، ج 1، ص 66.

المخالفة، وأولهم الليث بن سعد الذي بعث برسالة مشهورة إلى مالك بن أنس ينتقد فيها هذا الأصل، بل عمد بعضهم إلى ثلب المدينة.

ومهما حاول المخالفون استنقاص المدينة، فالمؤكد أنها تحولت إلى مركز ثقافي نشيط منذ منتصف القرن 1هـ/7م، وبلغت أوج ازدهارها العلمي بظهور ما أطلق عليه المذهب المالكي، هذا المذهب الذي يرتكز في أصوله كذلك على الكتاب والسنة ثم الإجماع عند عدم توفر النص، ثم القياس، وكذلك المصالح المرسلة التي توسع فيها المالكية كثيرا، والاستحسان الذي يتم اللجوء إليه لدفع الحرج الناشئ من اطراد القياس[1]. ونتيجة لتقديم مالك للاستحسان أحيانا على القياس ولتوسعه في الاعتماد على المصالح المرسلة، فقد اتهم بأنه تعرق أي أكثر من استعمال الرأي مثل العراقيين؛ لذلك ثار عليه الشافعي لأنه لو جاز لكل مجتهد « أن يستحسن فيما لا نص فيه لكان الأمر فرطا »[2]. كما انتقده في ذلك الليث بن سعد الذي يقول « أحصيت على مالك سبعين مسألة قال فيها برأيه وكلها مخالفة لسنة الرسول ﷺ »[3]. وكان رد مالك على ذلك ذكيا، حسب القاضي عياض، إذ قال : « أما أكثر ما في الكتاب (الموطأ) فرأي، فلعمري ما هو رأيي، ولكن سماع من غير واحد من أهل العلم والفضل والأئمة المقتدى بهم الذين أخذت منهم، وهم الذين كانوا يتقون الله فكثر علي فقلت رأيي »[4]. وبالعودة إلى ابن خلكان، نرى أن مالكا يعترف باستعمال رأيه الخاص ويندم على ذلك[5]، وصنف ابن قتيبة مالكا ضمن أهل الرأي.

(1) اختلف المالكية في عدد أصول مذهب مالك، مثلا جعلها القاضي عياض اربعة، فيما عد القرافي 19 من الأدلة (الجيدي، عمر، **محاضرات في تاريخ المذهب المالكي في الغرب الإسلامي**، الدار البيضاء، منشورات عكاظ، 1987، ص 65-66) ؛ وانظر أيضا Dutton, Y., *op. cit.*, p. 32 sq

(2) ابو زهرة، **مالك حياته...**، القاهرة، د. ت، ط 2، ص 359.

(3) ذكر ذلك علي حسن عبد القادر، **نظرة...**، ص 258.

(4) القاضي عياض، **المدارك**، ج 1، ص 194 ؛ ابن فرحون، **الديباج المذهب**، مصر، 1932، ط 1، ص 25.

(5) ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، تحقيق إحسان عباس، بيروت، د. ت، ج 4، ص 137-138 : وللتوسع في هذه المسألة انظر خليفة بابكر الحسن، **دراسات في تاريخ المذهب المالكي**، مصر، 1422/2001، ط1، ص 14-15.

ورغم اعتماد مالك أحيانا على الرأي في ميدان الفقه، فإن جل القدامى والمعاصرين صنفوه ضمن أهل الحديث، لمقابلته بأهل الرأي الذين يمثلهم أبو حنيفة[1]. فكأننا بالباحث ألفراد بل يتحدث عن تمسك لدى مالك بظاهر النصوص سواء قرآنا كان أم حديثا، إذ جعل مذهبه هو الأكثر تمسكا بالشكليات من بين المذاهب الأربعة[2]. أما محمد الطالبي فقد جعله أحد الأشكال الأكثر نقاوة وصرامة في الاتجاه السني[3]. وقد استنتج الشيخ الفاضل ابن عاشور أن الرأي معمول به لدى المذاهب السنية الأربعة، لكن مع اختلاف في اتساع دائرته لديها، ويتزعمها في ذلك المذهب الحنفي ويليه المذهب المالكي، ثم المذهب الشافعي وأخيرا المذهب الحنبلي[4]، وهو الرأي الأقرب للواقع على ما يبدو.

وإن وجد لدى مالك تمسك بظاهر النصوص ــ وهي ظاهرة تفترض مناهضة التأويلات العقلانية ــ فربما هذا ينطبق أساسا على مواقفه من المسائل العقدية مثل القدر والاستواء على العرش وغيرها. أما بالنسبة إلى المسائل الفقهية، فإننا نستبعد ذلك جزئيا، إذ للرأي فيها شأن لا يستهان به. على أن هذا لا يمنع أحيانا وجود نوع من الصرامة لدى مالك في تطبيق بعض الأحكام، وربما يبرز ذلك في مسألة إقامة الحدود. فقد هدد مالك، والي المدينة، بعدم التكلم في العلم في صورة عدم ضرب عنق رجل قتل أخاه وأخذ ثوبه بمحضر أبويه اللذين طلبا العفو[5]. وربما تبرز كذلك تلك الصرامة من

(1) يبدو أن شفيق شحاتة قد اعترض على صحة وجود تناقض بين أهل الحديث وأهل الرأي. وقد اعتبر أن هذا التناقض « مجرد كلام اختلقه علم الكلام الإسلامي » (Chehata, Ch., 1971, p. 19) وانظر موقف نوال كولسون من المسألة (Coulson, N., 1995 , pp. 51-52)

(2) Bel, A., 1971, p. 58. أما آسين بلاثيوس فقد ذكر أن أساس المذهب المالكي « يقوم على الحديث » : بينما يرى آنخل جنثالث بالنثيا أن هذا المذهب « لم يلجأ إلى الرأي إلا في حالات الضرورة القصوى» (انظر آنخل جنثالث بالنثيا، **تاريخ الفكر الأندلسي**، نقله عن الأسبانية حسين مؤنس، القاهرة، 1955، ط 1، ص 414، 430.

(3) Talbi, M., (a), 1966, p. 235

(4) الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور، **المحاضرات المغربيات**، تونس، 1974، ص 92-93.

(5) القاضي عياض، **المدارك**، ج 1، ص 4-183 : انظر مثالا آخر في **موطأ مالك بن أنس**، رواية محمد بن الحسن الشيباني، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف، بيروت، د. ت، ط 1، ص 238-239.

خلال موقفه من الحيل الشرعية. فمالك، ومن بعده سحنون، رفضا الحيل رفضا باتا[1]، رغم قبول علماء المالكية ببعضها فيما بعد، كما رفض مالك الفرضيات، إذ كان صد أسد بن الفرات عندما أكثر عليه في الأسئلة من نوع : « فإن كان كذا وكذا ؟ » فقال له مالك : « هذه سلسلة ابنة سليسلة... إن أردت هذا فعليك بالعراق ».[2] وفعلا فإن الفقه الحنفي يعتمد كثيرا على الفرضيات، إذ أن شعاره هو وجوب الاستعداد للبلاء قبل وقوعه، بينما يقول المالكية « دعها حتى تقع ». وطبعا سيقع التخلي بسرعة عن هذا المبدأ لدى المالكية لمجاراة الحنفية.

والراجح أن المذهب المالكي، عندما تعرف عليه أهل المغرب، بدا لهم أنه مذهب أهل الحديث، وذلك كمقابل للمذهب الحنفي. فكتب الطبقات تفيدنا مثلا أن المعاصرين لمالك بالأندلس يعتبرونه محدثا بالدرجة الأولى[3]. ويمكن استخلاص تلك الظاهرة أيضا من الموطأ الذي يبدو من الوهلة الأولى كأنه كتاب حديث. لكن، وبسبب احتياجهم إلى دواوين فقهية جاهزة لحل المسائل المطروحة ببلدهم، يبدو أنهم تفطنوا في مرحلة لاحقة، إلى أهمية الرأي في المذهب المالكي. وما نجاح المدونة لديهم إلا دليل على ذلك. كل هذا ساهم جزئيا فيما بعد في نجاح هذا المذهب لديهم.

ويختص المذهب المالكي كذلك بمواقفه المحافظة تجاه الأنظمة السياسية القائمة، إذ يرفض الخروج عليها رفضا باتا إلا في حالة قصوى وهي معصية الله. كما يختص بجمعه في نفس الوقت بين الكمال الديني ومراعاة مصالح الناس، بل ربما هو المذهب الأكثر دنوا إلى مصالح الناس، كما ذهب إلى ذلك أبو زهرة[4]، إذ من أصوله، كما ذكرنا آنفا، المصالح المرسلة. مع أن

(1) أبو العرب، *طبقات علماء إفريقية وتونس*، تحقيق علي الشابي ونعيم حسن اليافي، تونس، 1968، ص 210-211.

(2) تراجم أغلبية، ص 53-54.

(3) Idris, H. R., (d), 1967, p. 400.

(4) أبو زهرة، **مالك...**، ص 452.

المدرسة المالكية « لم تكن مذهبا فقهيا فحسب، بل مذهبا سلوكيا أيضا »[1]، إذ أن تلاميذ مالك سعوا إلى الاقتداء به في كل تصرفاته صغيرها وكبيرها، نعني بذلك أساسا تلاميذه من المغاربة.

(1) حسين مؤنس، **شيوخ العصر في الأندلس**، مصر، 1965، ص 16؛ انظر أيضا لنفس المؤلف :
.(b), 1964, pp. 47-88, p. 52.

2. دخول المذهب المالكي إلى الغرب الإسلامي

يبدو أن المصادر لم تسعفنا بأسماء علماء من المغربين الأوسط والأقصى أخذوا مباشرة عن مالك[1]، فيما عرفتنا بعدد لا يستهان به من الأفارقة والأندلسيين الذين سمعوا مالكا. ربما تجاوز عدد الأندلسيين الذين سمعوا من مالك 12 رجلا، نذكر منهم عبد الرحمان بن موسى، وعبد الرحمان بن عبيد الله، وحسان وحفص ابنا عبد السلام السلمي، وسعيد بن عبدوس، وسعيد بن أبي هند، ويحيى بن مضر القيسي، وطالوت بن عبد الجبار المعافري، وقرعوس بن العباس، ومحمد بن بشير القاضي... إلا أن أشهرهم في هذا الشأن يظل الغازي بن قيس وزياد بن عبد الرحمان الملقب شبطون. ولهذين العالمين تنسب المصادر دورا رياديا في إدخال **موطأ** مالك إلى الأندلس[2]. ورغم تأخر يحيى بن يحيى الليثي (ت 848/234)، فقد ظلت روايته **للموطأ** عن مالك هي الأكثر شهرة.

ولعل عدد تلاميذ مالك من الأفارقة قد فاق الثلاثين، نذكر من بينهم علي بن زياد (ت 799/183 بمدينة تونس) والبهلول بن راشد (ت 799/183)، وعبد الله بن فروخ (ت حوالي سنة 801/185) وعبد الله بن غانم (ت 805/190) وأسد بن الفرات (ت 828/213)، والقائمة تطول . فلمن من بين هؤلاء يمكن أن ننسب إدخال الفقه المالكي إلى إفريقية ؟

(1) أخبرنا الكتاني والسلاوي ان إدريس الثاني استقضى عامر بن محمد بن سعيد القيسي الذي تتلمذ لمالك بن انس ولسفيان الثوري، وكان هذا القاضي من بين العرب الذين وفدوا على إدريس انطلاقا من الأندلس (الكتاني، محمد بن الشريف، **الأزهار العاطرة الأنفاس**، فاس، ط. حجرية، 1889/1307، ص 129-130 ؛ السلاوي، أحمد بن خالد الناصري، **الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى**، القاهرة، 1894، ج 1، ص 163) : إلا ان ما نقله عمر الجيدي (**محاضرات**، ص 26) عن **الدرر البهية**، يفيد ان احد اعلام سجلماسة اتصل بمالك بالمدينة واخذ عنه، ورجع إلى بلده ودرس العلوم بها. انظر أيضا محمد حجي، **جولات تاريخية**، بيروت دار الغرب الإسلامي، 1995، ط 1، ج 2، ص 744-745 ؛ اما سعدي ابو جيب، **سحنون مشكاة نور وعلم حق**، دمشق، دار الفكر، 1981/1401، ص 31، فقد نقل خبرا يبدو شاذا يفيد أن المذهب المالكي ظهر بالمغرب الأقصى لأول مرة على يدي إدريس الأول مؤسس دولة الأدارسة.

(2) القاضي عياض، **المدارك**، ج 1، ص 347- 349، 353، 355، ج 2، ص 492-493، 508-510، ج 3، ص 18.

تعسر الإجابة عن هذا التساؤل حتى وإن اعتمدنا على تواريخ وفاتهم، والمصادر ذاتها لا تساعدنا كثيرا في ذلك. فهي تقدم أخبارا كثيرة حول هذه المسألة، بيد أنها تتميز بالتضارب النسبي والضبابية. مثلا يضع القاضي عياض أسد بن الفرات من بين الذين أدخلوا الفقه المالكي إلى إفريقية، في حين أنه سمع **الموطأ**، قبل رحلته إلى الشرق، عن علي بن زياد بإفريقية[1]. ورغم ذلك، تتفق المصادر تقريبا كلها على عمل علي بن زياد الريادي في هذا الشأن، إذ ذكر المالكي والقاضي عياض أن ابن زياد « هو أول من أدخل المغرب **جامع سفيان الثوري** و**موطأ** مالك وفسر لهم قول مالك ولم يكونوا يعرفونه »[2]. وبذلك يمكن رد ما ذهب إليه ألفراد بل من أن المذهب المالكي دخل المغرب في القرن 3هـ/9م[3]، إذ أن علي بن زياد هو من علماء القرن 2هـ/8م.

على أن هذه المصادر لم تعرفنا بصفة مدققة بتاريخ ذلك، وقد جعله الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور وعبد المجيد بن حمدة في حدود سنة 767/150[4].

وإن كان لعلي بن زياد الدور الريادي في إدخال الفقه المالكي إلى إفريقية، فإن هذا لا يمنعنا من الاعتراف بدور بعض معاصريه في ذلك. فابن فروخ وابن غانم اللذان يمثلان المرحلة الازدواجية بين المذهبين الحنفي والمالكي، لقيا مالكا وسمعا منه، والبهلول بن راشد المتأثر جزئيا بمذهب سفيان الثوري،

(1) أخذت نيكول كوتار برواية القاضي عياض، انظر : *E. I.*, 2, VI, Malikiyya (N. Cottart), p. 265 أما مالكارت فقد نسب ذلك إلى أسد وسحنون في نفس الوقت (C. Melchert, *op. cit.*, p. 162.)

(2) المالكي، **رياض**، ج 1، ص 234 ؛ **تراجم أغلبية**، ص 22.

(3) بل أ.، **الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي**، ترجمة عبد الرحمان بدوي، بيروت دار الغرب الإسلامي،1981، ط 2، ص 114.

(4) الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور، **أعلام الفكر الإسلامي**، تونس، د. ت، ص25 ؛ بن حمدة، عبد المجيد، **المدارس الكلامية بإفريقية**، تونس، 1986، ص 139. نشير من ناحية أخرى إلى أن محمود علي مكي حدد تاريخ تاليف **الموطأ** بين سنتي 148-765/159-775، انظر كتاب **أدب النساء** الموسوم بكتاب **الغاية والنهاية** لعبد الملك بن حبيب، تحقيق عبد المجيد تركي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1992، انظر مقدمة المحقق، ص 6-35 ؛ في حين أن ن. ج. كولسان يؤخر ذلك جزئيا إلى ما بين 770 و780 (*Histoire.... op. cit.*, p. 43).

وأسد بن الفرات الذي انتهى به المطاف إلى المذهب الحنفي، لقيا كذلك مالكا، ومن المؤكد أن لكل هؤلاء مساهمة حتى وإن كانت بسيطة في التعريف بالفقه المالكي.

وإلى جانب ابن زياد تنسب رواية **للموطأ** وصلتنا منها قطعة عن طريق الحسن بن أحمد الذي سمعها من جبلة بن حمود عن سحنون. وقد قام بتحقيقها الشيخ محمد الشاذلي النيفر[1]، ويظهر أنها تمثل أقدم رواية **للموطأ**، إذ أن **الموطأ** وصلنا على شكل روايات مختلفة من ناحية الطول وأحيانا من ناحية التخطيط، سمعها الطلبة من مالك في فترات مختلفة. وبذلك يمكن القول إن علي بن زياد يمثل الفقه المالكي في شكله البدائي، إن صح التعبير، كما أنه يمثل أحد أوتاد المدرسة الفقهية التونسية، بعد خالد بن أبي عمران (ت 743/125 أو 745/127). فبفضل هذين العالمين تفوقت مدينة تونس وبصفة مبكرة على مدينة القيروان من الناحية الثقافية، إذ أن « أهل العلم بالقيروان إذا اختلفوا في مسألة كتبوا بها إلى علي بن زياد ليعلمهم بالصواب فيها »[2]. فقد كان ابن زياد مشهورا بشدة ضبطه للعلم، وبتبحره في الفقه. وبالمقابل فإنه لم يكن شديد الاهتمام بالرواية. وعندما يروي، فهو لا يكون ذلك الراوي الذي يأتي بكلام كبار الأئمة دون تمحيصه وتقييمه. ربما لهذا السبب خالف ابن زياد مالكا في بعض المسائل نذكر منها اثنتين : الأولى مسألة الإنسية إذا شردت، والثانية مسألة الجراد الذي يوجد ميتا[3].

وبالنسبة إلى من أخذ العلم عن ابن زياد، فإننا لم نتمكن من التعرف إلا على القليل منهم. وقد أحصينا منهم ثمانية وهم البهلول بن راشد وشجرة بن

(1) وهي الموجودة بالمكتبة الأثرية بالقيروان، كما وصلتنا قطعة أخرى موجودة بالظاهرية بدمشق (موراني، ميكلوش، « رواية كتب أهل المشرق بالقيروان في القرن الثالث للهجرة »، ضمن **محاضرات ملتقى القيروان مركز علمي مالكي بين المشرق والمغرب**...، مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان، القيروان-تونس، 1995، ص 205-228، ص 208-209.

(2) المالكي، **رياض**، ج 1، ص 235 ؛ **تراجم أغلبية**، ص 23.

(3) مالك بن أنس، **الموطأ رواية علي بن زياد**، تحقيق الشيخ محمد الشاذلي النيفر، تونس، 1978، ص 144-145، 201-202.

عيسى وإسماعيل بن نافع وإسحاق بن حلوان وعلي بن كثير وخالد بن يزيد الفارسي، وخاصة أسد بن الفرات وسحنون، المتميزان بإخلاصهما لشيخهما ابن زياد وبتأثرهما به، مع تفاوت بينهما في ذلك. فقد قال أسد في شيخه : « هو أول من تعلمت منه العلم »[1] أي أنه تعلم عنه طريقة إدخال بعض التساؤلات على ما يقرره الإمام، وطريقة تتابع الأسئلة، مع سعي إلى إعمال النظر في بعض التفريعات، وهو المنهج الذي سيواجه به أسد مالكا عند رحلته إليه، والذي سيؤدي إلى غضب مالك .

وتمسك أسد بهذا المنهج ربما كان من بين الأسباب القوية التي جعلته فيما بعد يتحول إلى المذهب الحنفي ؛ مع أن علي بن زياد ذاته في رحلته قد دخل الحجاز والعراق في طلب العلم، أي أنه ربما تأثر كذلك بالمنهج العراقي الذي يعطي الأولوية عادة للرأي، هذا إلى جانب أنه كان يسمع كذلك جامع سفيان الثوري، كما رأينا ذلك آنفا.

جميع هذه المؤشرات تسمح لنا بالقول إن علم ابن زياد لا يمثل ذلك الفقه المالكي النقي كما خرج « من دماغ مالك »، بل إنه يمثل الفقه المالكي وهو في مرحلة تلاقحه بطريقة أهل العراق، وتأثره بها، دون الذهاب إلى أن ابن زياد يدخل في إطار مرحلة التعايش والازدواجية بين المذهبين المالكي والحنفي. هذا الأمر لدى ابن زياد لم يتحمس له سحنون كثيرا، من هنا قلة إخلاصه لمنهج شيخه، وذلك بخلاف أسد. وللتدليل على ذلك يكفي أن نعود إلى نوعية الرواية المشهورة للموطأ بإفريقية.

فرواية علي بن زياد الإفريقية تم تأخيرها أمام رواية مصرية وهي لابن القاسم، أدخلها سحنون إلى إفريقية، وهي التي أصبحت تعرف فيما بعد برواية سحنون، وخاصة أمام رواية يحيى بن يحيى الليثي[2]؛ وهو أمر شاذ في إفريقية، بالنسبة إلى بقية الأقطار، إذ أن الأندلسيين مثلا اعتمدوا على رواية

(1) **تراجم اغلبية**، ص 24.

(2) عبد المجيد تركي، « مالك بين أدب المسائل الفقهية ورواية الحديث » ضمن **محاضرات ملتقى القيروان...**، 1995، ص 67، 69، 78، 79، 96 ؛ ولنفس المؤلف : « Le Muwatta de Malik », (b), 1997/2,86, pp. 10, 34.

أندلسي وهو يحي بن يحيى، والمشارقة اعتمدوا على روايات مشرقية. وقد برر الشيخ محمد الشاذلي النيفر هذا الوضع الشاذ بالنسبة إلى إفريقية بطبيعة **موطأ** ابن زياد الذي يجمع بين أصول المذهب والآراء المذهبية[1]. إلا أن هذا التبرير، ورغم صحته، يبدو أنه لا يكفي في رأينا، إذ أن المسألة تتعلق كذلك باختلاف في المنهج بين ابن زياد الذي يميل إلى طريقة النظر، كما أشرنا آنفا، وسحنون الذي يبحث عن المذهب المالكي النقي، الأورتدكسي. كل هذا رغم أن سحنونا كان يروي كذلك **موطأ** مالك برواية ابن زياد، والدليل على ذلك القطعتان اللتان وصلتنا منه[2]. ولنتساءل الآن، لماذا لم يكتب للفقه المالكي الانتشار بإفريقية على يدي علي بن زياد ؟ فالمصادر تقتصر على القول إن ابن زياد عرف أهل إفريقية بهذا الفقه دون الإشارة إلى أنه قام بعملية نشره بها، بل إنها تنسب ذلك عموما إلى أسد، وبصفة أكثر تواترا، إلى سحنون.

يمكن تفسير ذلك بأسباب ثلاثة : أولها، ذكرناه آنفا، يتعلق بنوعية الفقه الذي أدخله ابن زياد، فهو متأثر بالمنهج العراقي، وثانيها يهم أصل هذا الرجل فهو « من العجم »، ومن عجم طرابلس، وسنرى أن العرب من الأفارقة عموما يفضلون شيخا أو إماما من أصل عربي يقتدون به. ثم إن ابن زياد فضل الإقامة بمدينة تونس رافضا الانتقال إلى القيروان، عاصمة إفريقية، حيث تتوفر أكثر فرص للارتقاء الاجتماعي، وكذلك للتعريف بالمذهب المالكي، إثر تولي بعض المناصب الهامة، ومن هنا إمكانية نشره وربما حتى تقديمه على بقية المذاهب. وقد توفرت مثل هذه الفرصة لابن زياد، إذ أن روح بن حاتم والي إفريقية (171-174/786-790) استدعاه إلى القيروان، ليوليه قضاءها، إلا

(1) مقدمة الشيخ محمد الشاذلي النيفر **لموطأ ابن زياد**، ص 74-75، 101.

(2) على أن الأفارقة استعملوا روايات أخرى كثيرة **للموطأ**، ورد ذكر بعضها في « سجل قديم لمكتبة جامع القيروان » نشره إبراهيم شبوح، **مجلة معهد المخطوطات العربية**، المجلد 2، الجزء 1، ماي 1956، ص 339-371، ص 360.

أنه امتنع عن ذلك. بل إنه في مناسبة أخرى امتنع حتى عن الإدلاء برأيه فيمن يصلح للقضاء[1].

فانقباض ابن زياد وتمسكه بالإقامة بمدينة تونس، رغم أهميتها من الناحية الثقافية، وانكماشه على نفسه برفضه التعامل مع السلطان، هذا المنحى السلوكي ساهم مساهمة فعالة في جعل المذهب المالكي، قليل الانتشار بإفريقية عموما إلى منتصف القرن 3هـ/9م[2]، مما وفر الفرصة للمذهب الحنفي كي يتوسع انتشاره بهذه المنطقة خلال النصف الأول من القرن 3هـ/9م. إلا أن المصادر المالكية عموما ترفض الاعتراف بصفة مباشرة بسيطرة الحنفية في تلك الفترة، ساعية من وراء ذلك إلى جعل المذهب المالكي سائدا بها منذ فترة مبكرة. يؤيد ذلك ما قاله الخشني : « كانت إفريقية قبل رحلة سحنون قد غمرت بمذهب مالك لأنه رحل منها أكثر من ثلاثين رجلا كلهم لقي مالك بن أنس ». إلا أنه يتم قائلا : « وإن كانت الفتيا والفقه في القليل منهم »[3]. فهذه المقولة بجزئيها لا تخلو من تضارب، إذ أنها من ناحية توحي بسيطرة المالكية بإفريقية، منذ فترة مبكرة أي منذ أواخر القرن 2هـ/8م، وتوحي من ناحية أخرى بأن أهم المناصب الدينية مثل الإفتاء والقضاء، هي خارجة عن نفوذ هؤلاء، أي أنها تحت سيطرة الحنفية. فالخشني هنا لا يريد إبلاغنا أن الحنفية هي السائدة بإفريقية، وهي الحقيقة على الأرجح، بل إنه يريد إبراز فكرة أخرى طالما سعت كتب طبقات المالكية إلى تبليغها، وهي امتناع علماء المالكية عن تقلد المناصب الرسمية مثل الإفتاء والقضاء. ويظهر أن عددا من الباحثين قد سلموا بهذه الفكرة، كما سلموا

(1) المالكي، **رياض**، ج 1، ص 237 ؛ **تراجم أغلبية**، ص 24-25 ؛ مع التذكير بأن كالدار جانب الصواب عندما ذكر أن علي بن زياد ولي قضاء تونس (نفس المرجع، ص 16)

(2) يمكن أن نستثني من ذلك مدينة تونس التي قدم أهلها المذهب المالكي بصفة مبكرة.

(3) **تراجم أغلبية**، ص 93 ؛ ابن ناجي، **معالم الإيمان**، حقق ج 1 إبراهيم شبوح، ج 2 محمد الأحمدي أبو النور ومحمد ماضور، ج 3 محمد ماضور، تونس، المكتبة العتيقة، 1993/1413 ، ط 2، ج 2، ص 82-83.

بفكرة سيطرة المالكية بإفريقية بصفة مبكرة، من ذلك مثلا حسين مؤنس[1]، وربما يؤيد هذا ما وصلنا من أقوال نسبت إلى مالك.

فقد خاطب المهدي (158-169/775-785) أحد الخلفاء العباسيين، مالكا قائلا : « ضع كتابا أحمل الأمة عليه »، فأجاب مالك : « ... يا أمير المؤمنين أما هذا الصقع، وأشار إلى المغرب وقد كفيتكه، وأما الشام ففيهم الذي قد علمته، يعني الأوزاعي، وأما أهل العراق فهم أهل العراق »[2]. وبعبارة أخرى أن المذهب المالكي هو منتشر وربما مسيطر بالمغرب، ومالك لا يزال على قيد الحياة. وقد قبل بمحتوى هذه الرواية أبو زهرة وعمر الجيدي[3]، إلى جانب حسين مؤنس. بينما حاول محمد كامل حسين التعامل مع هذه الرواية بأكثر احتراز، بل إنه رفضها إذ أن الخليفة المهدي ولي سنة 158/775 في وقت كان مالك في نحو خمس وستين سنة من عمره، أي أنه كان في آخر سنين حياته، وأن المهدي وهو أمير روى عن مالك **الموطأ**، فكيف يطلب منه أن يصنف **الموطأ** وهو خليفة ؟[4]. لذلك يمكن أن نستنتج أن هذه الرواية منحولة.

إلا أن القاضي عياض، في رواية أخرى، نسب طلب تصنيف **الموطأ** إلى أبي جعفر المنصور(136-158/754-775)، فشرع مالك في ذلك، بيد أن المنية سارعت الخليفة قبل تمامه[5]. وبذلك فقد يكون تأليف **الموطأ** بتوجيه من هذا الخليفة. وفي رواية أخرى للطبري، نستشف أن تأليفه تم قبل مخاطبة المنصور لمالك في هذا الشأن. وإن صح هذا، فكيف يمكن أن نقبل بالقول إن تصنيف

(1) Monès H., (a),1962, p. 205.

(2) الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، نشر دي خويه، بيروت، 1965، القسم الرابع، ج 13، ص 2519 ؛ القاضي عياض، **المدارك**، ج 1، ص 193 ؛ الزواوي، **مناقب**...، ص 27.

(3) أبو زهرة، **مالك**... ص 18، من جهته ذكر عمر الجيدي أن « المذهب المالكي قد انتشر في ثلاث قارات يتمذهب به الناس، وصاحبه ما يزال على قيد الحياة » (**محاضرات**، ص 26، 29، 41).

(4) مقدمة محمد كامل حسين **لموطأ** مالك، نشر م. ف. عبد الباقي، مصر، 1951، ص زك.

(5) القاضي عياض، **المدارك**، ج 1، ص 192 ؛ ابن فرحون، **الديباج**، ص 25.

الموطأ تم بتوجيه من المهدي ؟ والأغرب من ذلك أن السيوطي نسب إحدى تلك الروايات إلى هارون الرشيد (170-193/786-809)[1].

لهذه الأسباب نتمسك بتأييدنا لمحمد كامل حسين عندما رفض محتوى الرواية الأولى، مما يمكننا من أن نستنتج أن تلاميذ مالك من الأفارقة، رغم كثرتهم، لم يتمكنوا من نشر المذهب المالكي بإفريقية بصفة موسعة. هذا العمل الذي تم أساسا بفضل رجال الطبقة الموالية الذين طلبوا العلم من تلاميذ مالك، نعني بصفة خاصة سحنون بن سعيد.

أتى هذا، على ما يبدو، بخلاف ما هو عليه بالأندلس. فقد أصبحت الكلمة الأولى في الإفتاء تحت إشراف تلاميذ مالك وعلى رأسهم نذكر يحيى بن يحيى الليثي. ساهم هذا الأمر في توسيع انتشار المذهب المالكي هناك بصفة مبكرة. ويقول ابن عبد البر في الليثي : « وبه وبعيسى بن دينار، انتشر مذهب مالك، وانتمى الناس إلى سماع الموطأ من يحيى. وأعجبوا بتقليده، فقلدوه، وتبعوه »[2].

(1) السيوطي، **تزيين الممالك**، مصر المطبعة الخيرية للخشاب، 1907/1325، ط 1، ص 46. ويبدو أن حسين مؤنس قد أخذ أيضا بتلك الرواية : (b), 1964, p. 52.

(2) القاضي عياض، **المدارك**، ج 2، ص 536، ج 3، ص 18 ؛ ابن فرحون، **الديباج**، ص351 ؛ المقري، أحمد، **نفح الطيب**، تحقيق إحسان عباس، بيروت، 1968/1388، ج 2، ص 46.

3. انتشار المذهب المالكي بالغرب الإسلامي ودور سحنون فيه

سحنون هو أبو سعيد عبد السلام بن سعيد بن حبيب التنوخي، أصله من حمص. قدم أبوه إلى إفريقية في جند حمص ربما سنة 771/155 وولد على الأرجح بالقيروان[1] سنة 160/7-776 وربما سنة 161هـ. أكدت المصادر أصله العربي « من صليبة العرب » أو « صليبة من تنوخ ». لقب بسحنون مع اختلاف في نطقها بفتح السين أم بضمها. لم يكن أبوه غنيا، إلا أنه تلقى تعليمه، منذ العاشرة من عمره، على أحسن علماء القيروان، ومن بينهم البهلول بن راشد (ت 799/183)، وعبد الله بن أبي حسان اليحصبي (ت 841/227)، وخاصة علي بن زياد (ت 799/183) عالم مدينة تونس، الذي رحل إليه سحنون وأخذ عنه **موطأ** مالك في تاريخ يصعب تحديده. فقد ذكر سحنون أنه كلما تهيأت له نفقة خرج إلى ابن زياد للسماع منه[2]. وهذا يعني أنه اتصل به في مناسبات عديدة. ورغم ذلك، فقد اهتدى الشيخ محمد الشاذلي النيفر، بطريقة رياضية ودقيقة، إلى تحديد تاريخ اجتماع سحنون بابن زياد لسماع **الموطأ** منه، وذلك سنة 793/177[3]. وبعد الطلب بإفريقية، تأتي الرحلة إلى الشرق، وهنا تختلف المصادر في تاريخ هذه الرحلة. فأبو العرب يجعلها سنة 803/188، أما القاضي عياض وابن فرحون فقد ذكرا هذا التاريخ، مع إضافة تاريخ آخر لرحلة أخرى مبكرة لسحنون في أول سنة 794/178[4]، أي أنه كانت له رحلتان، الأولى سنة

(1) ذكر المالكي (**الرياض**، ج 1، ص 346) ان ابا سحنون « قدم به مع جند أهل حمص ». وبهذه الرواية أخذ هوداس (Houdas, M. O., 1895, pp. 295-304, p. 298) في حين أن أبا العرب (الخشني، **طبقات علماء إفريقية**، تحقيق الشيخ محمد بن أبي شنب، الجزائر، 1914، ص 101 ؛ **تراجم أغلبية**، ص 86) ذكر أن ابا سحنون « قدم مع الجند » دون أن يضع عبارة « به »، وهذا يعني إمكانية ميلاد سحنون بالقيروان، وبهذا الرأي أخذ سعدي ابو جيب (**سحنون**، ص 11) ؛ انظر أيضا محمد الطالبي الذي قدم معطيات المسألة دون أن يجزم فيها (« البيئة التي انشأت سحنون »، ضمن دراسات في تاريخ إفريقية وفي الحضارة الإسلامية في العصر الوسيط، تونس، 1982، ص 91-92).

(2) المالكي، **رياض**، ج 1، ص 353.

(3) مقدمة الشيخ محمد الشاذلي النيفر **لموطإ ابن زياد**، ص 100.

(4) **تراجم أغلبية**، ص 87.

178 والثانية سنة 188. وبالنسبة إلى عودته من الشرق إلى إفريقية، فإن المصادر متفقة على وضعها سنة 806/191.

وإذا قبلنا بتاريخ الرحلة الثانية أي سنة 188، فإن رحلة سحنون تكون قد استغرقت ثلاث أو أربع سنوات فحسب. بينما يقول سحنون من جهة أخرى : « عندي في البيت سماع سنتين من سفيان بن عيينة » أحد المحدثين بمكة. كما نعلم أنه لاقى عددا كبيرا من الشيوخ بالشرق خاصة منهم عبد الرحمان ابن القاسم الذي لازمه سحنون طويلا ليصلح معه المدونة. أما بالنسبة إلى التاريخ الثاني أي سنة 178، فتؤيده عدة مؤشرات من بينها أن سحنون كان يقول : « كنت عند ابن القاسم وجوابات مالك ترد عليه »، مع أننا نعلم أن مالكا توفي سنة 795/179، كذلك ما رواه القاضي عياض بأن سحنون « سمع ممن مات قبل ثمان وثمانين من المدنيين بها كابن نافع، توفي سنة 186 ست وثمانين »[1]. ويبدو أن عددا من الباحثين أيدوا هذا التاريخ أي سنة 178: ففندرهيدن استنتج أن رحلة سحنون إلى الشرق استغرقت 13 سنة[2]، أما سعد غراب فقد ذكر أن سحنون رحل إلى الشرق سنة 749/178 أو سنة 803/188[3]. لكن لو نعود ثانية إلى القاضي عياض وابن فرحون، نجد لديهما خبرا مغايرا لما ذكرناه آنفا. فقد نسبا إلى سحنون أنه قال : « وخرجت إلى ابن القاسم وأنا ابن خمس وعشرين سنة، وقدمت إلى إفريقية ابن ثلاثين سنة .»[4] وإذا علمنا أن تاريخ عودته من الشرق يقابل سنة 806/191، يمكن أولا ترجيح سنة 161 بالنسبة إلى تاريخ ميلاده على سنة 776-7/160، ويمكن ثانيا ضبط تاريخ رحلته بسنة 802/186 وليس سنة 178 أو سنة 188، بذلك تكون رحلته استغرقت

(1) نفسه، ص87، 88، 92.

(2) Vonderheyden,1927, p. 135، وهو في هذه النقطة يتفق وما كان استنتجه هوداس (*Art. cit.*,p. 298)

(3) Ghrab, S., 1992, T. 1, p. 174, note 356. ومن جهته رجح محمد الطالبي التاريخ الثاني، واستنتج أن رحلة سحنون استغرقت ثلاث سنوات (*Art. cit.*, (d), p. 873).

(4) تراجم أغلبية، ص 88 ؛ ابن فرحون، الديباج، ص 161.

خمس سنوات. وللمقارنة، فقد استغرقت رحلة أسد إلى الشرق حوالي تسع سنوات.

وتؤيد رأينا حجة أخرى، تتمثل في الفراغ الفكري الذي أصبحت تعيشه إفريقية إثر وفاة شيخي سحنون الأساسيين، وهما علي بن زياد والبهلول بن راشد سنة 799/183، رغم وجود ابن غانم، وأسد بن الفرات الذي عاد من الشرق مصحوبا بالأسدية حوالي سنة 797/181، هذا الكتاب الذي سمعه سحنون من أسد، ثم توجه به إلى ابن القاسم لإصلاحه. لذلك من البديهي القول إنه لم يلق مالكا ولم يسمع منه، وهذا بخلاف ما ذكره ياقوت الحموي من أن سحنون « جالس مالكا مدة »[1]. وقد علل سحنون عدم سماعه من مالك بفقره في مناسبتين : « لحى الله الفقر، فلولاه لأدركت مالكا »[2]. إلا أنه يظهر أن هذا التعليل غير كاف، إذ أن أسدا الذي سمع مالكا كان « ابن السبيل »[3]، ورغم ذلك فقد سارع بالرحلة إلى الشرق منذ سنة 788/172 ؛ ثم إن سحنونا وبعد سنوات نسج على منوال أسد، فقام برحلة على نطاق واسع إذ زار مصر والشام والمدينة ومكة... فإن كان الأمر يتعلق بالفقر فحسب، نتساءل من أين أتته الأموال فيما بعد كي يغطي مصاريف رحلته ؟ من الممكن أن المسألة تتعلق كذلك بزهادة سحنون في الرحلة إلى الشرق في أول الأمر، مكتفيا في ذلك بالأخذ عن علماء إفريقية ؛ وإثر خلافه مع أسد في مسألة **الأسدية**، قرر الرحلة إلى الشرق لملاقاة ابن القاسم وكبار الشيوخ.

ويظهر أن سحنون تفقه بالشرق خاصة بفضل الثالوث المصري المالكي المتكون من كبار تلاميذ مالك، وهم ابن وهب وأشهب وخاصة ابن القاسم. فثلاثتهم لازموا مالكا طويلا، خاصة منهم ابن القاسم وابن وهب اللذين

(1) ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، بيروت،1957، ج 1، ص 231، مادة إفريقية.

(2) **تراجم أغلبية**، ص 87-88.

(3) ابن ناجي، **معالم**، ج 2، ص 8 ؛ نفس الظاهرة تقريبا لاحظها القاضي عياض عند ترجمته لعيسى بن دينار (ت 827/212) إذ قال : « ولم يدر ما الذي منعه من سماع **الموطأ** من مالك ». **المدارك**، ج 3، ص 18.

صحباه خلال 20 سنة. وقد أودعهم مالك علمه، فانتقلت المدرسة المالكية مباشرة إثر وفاة مالك إلى مصر بفضل هؤلاء. ورغم أن مالكا كان ينعت عبد الله بن وهب (ت 812/197) بفقيه مصر و« بالمفتي »، فإن هذا الأخير كان كثير الحذر في الفقه ويجتنب الفتوى، ربما لأنه كان كثير الاهتمام بالحديث. أما أشهب بن عبد العزيز (ت 819/204)، فقد كان متميزا باستقلاليته النسبية تجاه مالك، بل إنه كان أحيانا ينتقد مالكا، ويقول برأيه الخاص. لهذا السبب تشاجر معه أسد بن الفرات[1]، بينما كان ابن القاسم محل ثقة فيما أخذه عن مالك. وقد شهد له بذلك النسائي وابن وهب، إذ جعله هذا الأخير منفردا بفقه مالك ؛ وربما لهذا السبب خصه مالك بهذه الوصية : « اتق الله وعليك بنشر هذا العلم ». وكدليل على كثرة ملازمة سحنون لهذا الثالوث، فإنه أدى معهم فريضة الحج. على أن سحنونا كان يركز في طلبه على ابن القاسم، إذ عنه أخذ المدونة والموطأ. وكدليل عملي على مدى تأثر سحنون بابن القاسم نذكر أنه كان مثله متضلعا في البيوع[2].

وبعد أداء فريضة الحج مع هذا الثالوث، هل واصل سحنون البقاء بالحجاز لإتمام طلبه هناك ؟ ربما يكون ذلك. ولذا نرجح أن تكون رحلة سحنون إلى الشرق قد انطلقت سنة 802/186، وانتهت سنة 806/191، دون أن تكون له رحلتان. والهدف الأساسي والأولي من هذه الرحلة هو تصحيح الأسدية. أما ما ذكره القاضي عياض وابن فرحون من أن سحنونا كان عند ابن القاسم وجوابات مالك ترد عليه، فنرجح أن تحريفا طرأ على النص، بحيث يمكن قراءة علي بن زياد عوضا عن ابن القاسم، إذ ذكرنا اعتمادا على الشيخ محمد الشاذلي النيفر أن سحنونا سمع الموطأ من ابن زياد سنة 793/177. وأما ما ذكره القاضي عياض آنفا، من أن ابن نافع المدني توفي سنة 802/186، فيظهر أنه جانب الصواب في ذلك إذ أن المصادر متفقة على أن وفاته تمت سنة 821/206.

(1) تراجم أغلبية، ص 58.

(2) نفسه، ص 92 ؛ ابن فرحون، الديباج، ص 147.

ولسحنون أهداف أخرى من رحلته إلى الشرق. فإلى جانب رغبته في إصلاح الأسدية وتوسيع آفاق علمه، فإنه كان يطمح إلى التعرف على كل ما خرج « من دماغ مالك » من علم[1]. أي أن سحنونا كان يسعى وراء المذهب المالكي النقي الخالص وغير المخلوط بغير آراء مالك وهو أمر لم يجده لدى علي بن زياد كما ذكرنا آنفا، ولم يصادفه كذلك لدى أسد بن الفرات الذي أتى بالأسدية.

وليس من المستبعد أن سحنونا رحل إلى الشرق كذلك للاتصال بأهل المدينة حتى يتعرف بصفة عملية على ما اتخذه مالك أصلا من أصول مذهبه، وهو عمل أهل المدينة أو إجماع أهل المدينة. وبذلك يتسنى له تقليدهم في كل شيء، إذ نقل المالكي أن سحنونا « تأدب بأدب أهل المدينة حتى في العيش »[2]. ولذلك لم يعد سحنون « مدنيا » من الناحية الفقهية فحسب، بل كذلك من الناحية السلوكية.

وبهذا الزاد العلمي، وبهذا المنحى السلوكي، عاد سحنون إلى إفريقية سنة 806/191، وشرع مباشرة في التعريف بذلك، إذ سمع منه بعض من الذين فاقوه في السن بكثير، مثل إسماعيل بن رباح الجزري (ت 827/212). وبمرور الزمن أخذت شهرة سحنون تتعاظم على ما يبدو، وأخذ الطلبة في الالتفاف حوله بأعداد متزايدة من أنحاء بلدان الغرب الإسلامي وخاصة من الأندلس. لذلك قال ابن عجلان الأندلسي : « ما بورك لأحد بعد أصحاب رسول الله ﷺ، ما بورك لسحنون في أصحابه. إنهم بكل بلد أئمة »[3].

ومن أشهر أصحابه بالقيروان نذكر « ابنه عالمها وأكثرهم تأليفا، وابن عبدوس فقيهها، وابن غافق عاقلها، وابن عمر حافظها، وجبلة زاهدها،

(1) **تراجم أغلبية**، ص 93 ؛ ابن فرحون، **الديباج**، ص 162.

(2) المالكي، **رياض**، ج 1، ص 364.

(3) **تراجم أغلبية**، ص 120.

وحمديس أصلبهم في السنة وأعداهم للبدعة، وسعيد بن الحداد لسانها وفصيحها، وابن مسكين أرواهم للكتب والحديث وأشدهم وقارا وتصاونا »[1]

ويبدو أن سحنونا هو الذي جعل القيروان تصل إلى رتبة العواصم الثقافية في الإسلام، كما ذهب إلى ذلك عمار المحجوبي.[2] وبفضله، تحولت إفريقية إلى مركز هام لنشر المذهب المالكي بالغرب الإسلامي. على أنه من الأجدر تجنب المبالغة التي وقع فيها الدباغ، إذ أنه ذهب إلى أن سحنونا « أظهر علم أهل المدينة بالمغرب وكان أول من أظهره ». وقد رد عليه ابن ناجي بأن هذا الرأي « فيه نظر لسبقية علي بن زياد بذلك والبهلول بن راشد وغيرهم »[3]، وقد بينا ذلك آنفا. والأولى القول مثل الشيرازي والقاضي عياض وابن فرحون، وابن خلكان، إن المذهب المالكي انتشر بفضل سحنون بالمغرب[4]. وقد تمكن سحنون من نشر هذا المذهب بفضل وسائل مختلفة، نذكر منها قوة شخصيته، وتعاطيه مهنة التدريس. فقد كان يسمع طلبته موطأ مالك خاصة من رواية ابن القاسم، وجوامع ابن وهب... إلى جانب المدونة أساسا التي تمثل محاولة تصحيحية للمذهب المالكي. كما كان سحنون يزين للناس لاتباع هذا المذهب، مصدرا بعض المقولات الدعائية مثل « من أخذ بفتيا مالك فما ترك من الورع شيئا »[5]، ومظهرا تعففه عن مصاحبة السلطان وعن قبول هداياه. بل إنه كان يرفض الأجر على وظيفة القضاء التي تقلدها منذ سنة 849/234. وربما لهذه الأسباب كان سحنون يقضي جزءا هاما من حياته في البادية، إذ بنشاطه الفلاحي يتمكن من توفير لقمة العيش لنفسه، ومن هنا حفظ كرامته؛ فيبقى

(1) ابن فرحون، **الديباج**، ص 162.

(2) Mahjoubi, A., 1979, p. 25.

(3) ابن ناجي، **معالم**، ج 2، ص 79-80.

(4) الشيرازي، أبو إسحاق، **طبقات الفقهاء**، تحقيق إحسان عباس، بيروت، دار الرائد العربي، 1970، ص 157؛ **تراجم أغلبية**، ص 94 ؛ ابن فرحون، **الديباج**، ص 162 ؛ ابن خلكان، **وفيات**، ج 3، ص 182

(5) ابن ناجي، **معالم**، ج 2، ص 219 (ط. 3-1902).

دائما محل إعجاب لدى طلبته ولدى عامة الناس. ولذلك من الممكن أن المنحى السلوكي لدى سحنون كانت له مساهمة، ولو جزئية، في نشر المذهب المالكي بالغرب الإسلامي، رغم أننا رأينا، عند حديثنا عن علي بن زياد، أن هذا المنحى وحده لا يمكن له أن يقوم بهذه الوظيفة. فقد تميز سحنون عن ابن زياد بأصله العربي، وبإقامته بالقيروان وكذلك بقبوله وظيفة القضاء سنة 849/234 ومن هنا تمكنه من نشر المذهب المالكي بصفة شبه رسمية[1].

وقد تردد سحنون على امتداد حول كامل في قبول وظيفة القضاء، رغم إلحاح الأمير عليه[2]. ولم يقبل ذلك إلا بعد شروط اشترطها عليه. وبعد ذلك شرع في إحداث إصلاحات قضائية رائدة تمثلت أساسا في جعل الودائع عند الأمناء، وكانت قبل ذلك في بيوت القضاة ؛ واتخاذ بيت في الجامع بناه لنفسه للتقاضي، تجنبا لازدحام الناس ؛ والنظر لأول مرة في الحسبة، بينما كانت هذه الوظيفة من اختصاص الولاة لا القضاة، دون الذهاب إلى أنه هو الذي بعثها بإفريقية؛ وتعيينه لإمام الجامع يصلي بالناس، وقد كان ذلك من اختصاص الأمراء[3]. إلا أن الاجراء الذي يهمنا أكثر في هذا البحث يتعلق بالجانب الثقافي. فسحنون هو « أول القضاة فرق حلق أهل البدع من الجامع وشرد أهل الأهواء منه ـــ وكانوا فيه حلقا من الصفرية والإباضية والمعتزلة، وكانوا فيه حلقا يتناظرون به، ويظهرون زيغهم ـــ وعزلهم أن يكونوا أئمة للناس أو معلمين لصبيانهم أو مؤذنين. وأمرهم أن لا يجتمعوا، وأدب جماعة منهم بعد هذا خالفوا أمره وأطافهم، وتوب جماعة منهم، فكان يقيم من أظهر

(1) ربط الحميدي انتشار المذهب المالكي بإفريقية بولاية سحنون القضاء (**جذوة المقتبس**، تحقيق محمد بن تاويت الطنجي، القاهرة، د. ت، ص 361) ؛ انظر ايضا **المغرب في حلى المغرب**، تحقيق شوقي ضيف، القاهرة، دار المعارف، 1978، ط 3، ج 1، ص 164.

(2) أبدى كالدار شكوكا حول هذه الظاهرة على أساس أن المصادر المبكرة من صنف **طبقات أبي العرب** لم تذكر أن سحنونا امتنع عن القضاء، في حين أن المصادر المتأخرة من صنف **مدارك القاضي عياض** ذكرت ذلك، انظر :
(*Studies*.... op. cit., p. 1)

(3) **تراجم أغلبية**، ص 104-105.

التوبة منهم على المنبر وغيره، فيعلن بتوبته عن بدعته ».[1] هل إن هذا يعني أنه أقام بالقيروان ما يمكن تسميته « بمحكمة التفتيش » المختصة في ملاحقة المتهمين في اتجاههم المذهبي أو العقدي ؟ رغم ميلنا إلى استبعاد ذلك، فالراجح أن هذا الاجراء مثل منعرجا في الحياة الفكرية بإفريقية، إذ أنه وضع حدا لذلك النوع من الحرية الفكرية الذي ساد البلاد في الثلث الأول من القرن 3هـ/9م.

لقد بدأ المذهب المالكي يضغط بثقله على إفريقية دون أن يؤدي ذلك إلى تفوقه. هذا التفوق الذي لم يشهده سحنون. ومن الأدلة على عدم مشاهدة سحنون تفوق المذهب المالكي بإفريقية، نذكر ما يهم نوعية علاقته بالحنفيين. فهي حسنة، على الأقل ظاهريا، منذ الفترة السابقة لولايته القضاء، إذ أنه قدم على نفسه سليمان بن عمران، شيخ الحنفية بإفريقية، في ولاية القضاء. بينما قال سليمان في سحنون مقدما إياه على نفسه في القضاء : « ما ظننت أنه يشاور في سحنون... وما يستحق أحد القضاء وسحنون حي.»[2]

وبعد ولايته القضاء، يبدو أن تلك العلاقة توطدت أكثر. فقد عين سحنون، سليمان بن عمران مساعدا له في مهمة القضاء، بصفة كاتب، ثم بصفة قاض على باجة والأربس وبجاية، مع السماح له بأن يقضي بين الناس حسب مذهبه الحنفي، وليس كما ذكر الخشني حسب المذهب المالكي[3]. مع أن هذا التعاون لا يخلو من تصنع ورياء من الجانبين. ولو كان سحنون قادرا على مضايقة الحنفية كما فعل ذلك مع الاتجاهين الخارجي والمعتزلي، لما تأخر عن ذلك. إلا أن قوة المذهب الحنفي في تلك الفترة (فهو يمثل المذهب الرسمي للدولة الأغلبية) وشعبيته (إذ أنه كان أكثر انتشارا من المذهب المالكي)، منعتا سحنونا من ذلك.

(1) نفسه، ص 104.

(2) نفسه، ص 99 ؛ ابن ناجي، **معالم**، ج 2، ص 86 ؛ هذه الظاهرة تجعلنا نشك فيما ذهب إليه هوداس، فقد ذكر أن سحنون ولي القضاء بهدف سد الطريق أمام الأحناف (« Sahnoun... » *art. cit.* p. 301)

(3) الخشني، **طبقات**، ص 180 ؛ **تراجم أغلبية**، ص 102.

وليس من الغريب أن يكون سحنون، من وراء تعيينه لابن عمران على القضاء، قد سعى إلى إضعاف المذهب الحنفي، بحرمان هذا المذهب من أحد كبار إطاراته، وذلك بإبعاده عن القيروان. وقد أول محمد الطالبي استعانة سحنون بسليمان بن عمران في مهمة القضاء برغبة سحنون في تركيز سلطته[1]، وهو دليل على اعتراف هذا الأخير بوقوعه في موقف ضعف. لذلك وجب عليه استرضاء الحنفية، حتى لا يعكروا عليه صفوه وهو بصدد القيام بهذه المهمة.

وهناك دليل آخر على عدم مشاهدة سحنون لانتصار المالكية بإفريقية، يتعلق بمحدودية شهرته لدى معاصريه، رغم ما أرادت كتب الطبقات إبرازه. فبينما يصرّ القاضي عياض على أن إمامة سحنون قد انتشرت في « المشرق والمغرب »، نرى أن أشهب بن عبد العزيز (ت 819/204) يسأل عن سحنون : « مالي لا أسمع له ذكرا في بلدكم ؟ فقيل له : إنه رجل قليل ذات اليد، وإنما لزومه البادية أكثر أيامه »[2]. هكذا كان سحنون على الأقل في بدايته، لذلك نشاطر هادي إدريس في القول بأن المجد الذي أضفي على سحنون « تمّ تضخيمه بتأخر الزمن »[3] عن طريق كتب الطبقات، وخاصة بعد انتصار المذهب المالكي. والراجح أن شهرة سحنون كانت مقتصرة على الغرب الإسلامي. ولذلك من الطبيعي جدا أن نشك فيما نسبته كتب الطبقات إلى سحنون مثل محوه لكتب أبي حنيفة[4]. وبذلك قد يصح القول بأن المذهب المالكي لم يتمكن من التفوق على المذهب الحنفي رغم ولاية سحنون القضاء.

وبالنسبة إلى الاعتزال، كان سحنون معروفا بشدة عداوته له. وللتدليل على ذلك، يكفي أن نذكّر بطريقة معاملته، إثر ولايته القضاء، لمن سبقه في هذه

(1) Talbi, M., *op. cit.*, (a),1966. p. 235.

(2) المالكي، رياض، ج 1، ص 370.

(3) Idris, H. R., *art. cit.*, (a), 1935, p. 125.

(4) المالكي، رياض، ج 1، ص 244.

الخطة نعني ابن أبي الجواد الذي كان يقول بخلق القرآن. فلقد حبسه سحنون، ونكل به إلى أن مرض، ومات في سجنه. « وذكر أنه لما مات من ضربه في السجن، توسوس سحنون وحفظ عنه أنه كان يردد : ما أنا قتلته، الحق قتله ». ويعترف القاضي عياض بأن قتله لم يكن من أجل الوديعة التي أنكرها ابن أبي الجواد، وقيل : « بل فعل ذلك به لما كان عليه من البدعة »[1]، أي القول بخلق القرآن.

هل يمكن القول إن سحنون هو الذي افتتح تلك الصفحة المؤلمة في تاريخ إفريقية، إذ سيقع تعريض جل القضاة المعزولين للامتحان من قبل القضاة المعينين الجدد ؟ وهي بادرة خطيرة جدا، سيستغلها الحكام الأغالبة لقضاء مآربهم الخاصة، ولتذكية النزاعات بين مختلف المذاهب والفرق الدينية.

وليس من الغريب أن استعانة القاضي سحنون بسليمان بن عمران، تدخل كذلك في إطار رغبته في تقوية صفوف الاتجاه السني، بالتحالف بين المالكية والحنفية، لمواجهة خطر الاعتزال[2]. وإن تمكن سحنون من ضرب الاعتزال بإفريقية، دون القضاء عليه تماما، فإن ذلك يعود إلى أنه أحسن استغلال ظرفية سياسية عامة تهم الدولة العباسية كلها، وتتعلق بإعادة الحياة للاتجاه السني، وضرب الاتجاه المعتزلي خاصة مع صعود المتوكل إلى الحكم (232-247/847-861)، بل إن تعيين سحنون على القضاء يدخل في هذا الإطار.

وتصلب سحنون مع ابن أبي الجواد ومع اتباع الاعتزال والمبتدعين بصفة عامة، ربما أتى جزئيا نتيجة لحدة في طبعه. هذه الحدة التي أظهرها حتى مع الخصوم عند الاقتضاء بين يديه، من ذلك أنه « كان يضرب الخصوم إذا آذى بعضهم بعضا بكلام أو تعرضوا للشهود ». بل إنه ضرب أحد أصحابه وهو يحيى بن عون بن يوسف (ت 298/910)، لأنه « صلى على أبيه بغير إذن سحنون »،

(1) **تراجم أغلبية**، ص 106، 111.

(2) انظر مقالنا « الصراع المذهبي بالقيروان وتفاعله مع واقعها الاقتصادي-الاجتماعي والعمراني »، **حوليات الجامعة التونسية**، العدد 44، 2000، ص 175-213.

وسحنون ينتظر للصلاة عليه[1]. وتصلب سحنون وتشدده في إقامة الحدود، يذكرنا كذلك بإحدى خصائص مالك في هذا الجانب، وسحنون يسعى إلى تقليد مالك في كل كبيرة وصغيرة، جاعلا نفسه مجددا للسنة وقابرا لمظاهر البدع. وللتدليل على ذلك يكفي أن نذكر بتلك المنامات التي تقص على سحنون وتبعث فيه الاغتباط. فقد قيل لأحد المعبرين : « رأيت النبي ﷺ مقبورا والناس يجعلون على قبره التراب، وسحنون ينبشه"، فقال : « قل لسحنون هم يدفنون سنة رسول الله ﷺ وأنت تحييها ». أيّ مدح أفضل وأرقى للمذهب المالكي ولسحنون من هذا ؟ وصلتنا مدائح أخرى للمذهب المالكي ولسحنون على شكل أشعار، ساهمت في نشر المذهب المالكي، منها ما قاله أبو جعفر أحمد بن أبي سليمان الصواف (ت291/903)، أحد أصحاب سحنون، وقد لازمه عشرين سنة[2]. ومنها ما قاله أبو خالد يحيى السهمي (ت 245/859) أحد تلاميذ سحنون، نذكر منه البيت التالي :

« فذاك الرضى سحنون فالزمه تستفد به البر والتقوى وتجتنب العسرا »

وفعلا، يظهر أن أبا خالد قد تجنب العسر، وربما تحسنت أوضاعه المادية بفضل توليته على قضاء الزاب من قبل سحنون[3]. على أننا نستبعد أن يكون مصدر ثراء عائلة أبي إسحاق الجبنياني (ت 399/1008) راجعا إلى تولية جد أبي إسحاق على قضاء صفاقس من قبل سحنون[4]. ولّى سحنون أيضا على قضاء قسطيلية أبا محمد عبد الله بن سهل القبرياني (ت 249/863)، وقد كان من أصحابه. كما قلد أحد كبار أصحابه وهو محمد بن عبدوس (ت 260/873) وظيفة « صاحب كشف الشهود »[5]. فجميع هذه الأمثلة تبين أن سحنونا عندما

(1) **تراجم أغلبية**، ص 103، 313.

(2) نفسه، ص 273.

(3) نفسه، ص 317-318.

(4) التجاني، **الرحلة**، تحقيق حسن حسني عبد الوهاب، طرابلس- تونس، 1981، ص 69.

(5) ابن ناجي، **معالم**، ج 2، ص 112، 143.

يعين مساعديه في وظائف القضاء، يختارهم خاصة من بين أصحابه، إذا استثنينا طبعا سليمان بن عمران. وإن أقر بعض القضاة في مناصبهم القديمة، فالمؤكد أنهم كانوا من أصحابه، مثل شجرة بن عيسى المعافري (ت 262/875) الذي ولي قضاء مدينة تونس قبل ارتقاء سحنون إلى القضاء، والذي كان له **كتاب في مسائله لسحنون**[1]، أي أنه كان من أصحابه. هذه الطريقة في اختيار الأعوان، كانت من أنجع الوسائل للتعريف بالمذهب المالكي ولنشره بإفريقية، ولتقريبه أكثر من عامة الناس. ويقول الحبيب الجنحاني في الصدد :« وقد لعبت شخصية الإمام سحنون بصفة خاصة دورا هاما في تعلق سكان القيروان بمذهب مالك »[2]. وربما يمكن توسيع هذا التعلق على سكان بعض المدن الإفريقية الأخرى، خاصة مدينة تونس التي أعدها لذلك علي بن زياد، والتي بدأت تتراجع أهمية مدرستها المالكية أمام تعاظم المدرسة المالكية القيروانية، نتيجة لقوة شخصية سحنون. ومثال شجرة بن عيسى الذي « **كان له كتاب في مسائله لسحنون** »، هو أحسن دليل على ذلك، بل يمكن توسيع ذلك التعلق على شرق الجزائر أيضا، ومثال أبي خالد السهمي قاضي الزاب المذكور أعلاه يؤيد ذلك. كما يمكن توسيعه أيضا على الأندلس. فقد كشف لنا القاضي عياض عن مدى حب سحنون لطلبته الأندلسيين، كما عرفنا بحرص هؤلاء على التعلم عليه وبأعداد كبيرة، وبتلهفهم على سماع **المدونة** منه ؛ بل إن بعض الأندلسيين عمدوا إلى حفظها[3].

وبالمقابل يبدو أن نوعية تلك الشخصية، جعلت الأمير الأغلبي يتضايق من صاحبها، إذ أن هذا الأخير تحول إلى « دولة وسط الدولة » إن صح التعبير،

(1) **تراجم أغلبية**، ص 151.

(2) الحبيب الجنحاني، **القيروان عبر عصور ازدهار الحضارة الإسلامية**، تونس، 1968، ص 159.

(3) القاضي عياض، **المدارك**، ج 3 ، ص 7-155، ج 4، ص 462 : **تراجم أغلبية**، ص 111، 126، 134 ؛ انظر أيضا محمد أبو الأجفان، « علاقة الإمام سحنون بالأندلس »، ضمن **محاضرات ملتقى الإمام سحنون**، القيروان، 1993، ص 145-176 : Talbi, M., (c), 1982, pp. 295-318.

خاصة عندما تعرض لرجال الأمير ومنع بعضهم من « سبي تونس ». ولم يجسر الأمير على عزله، بل إنه اكتفى بتعيين قاض ثان، وهو الطبني إلى جانبه حتى يحد من نفوذه.

ومهما يكن من أمر، فإن سحنون جعل إفريقية تنضم رسميا ونهائيا إلى مذهب السنة، إذ وجه ضربة عنيفة إلى الفرق « المبتدعة »، خاصة المعتزلة والخوارج، كما ساهم مساهمة فعالة في نشر المذهب المالكي بها، وسهل عملية انتصاره في وقت لاحق، ربما « بعد مدة قصيرة ».[1] ساهم سحنون كذلك في إتمام بناء المذهب المالكي وتأسيسه، بفضل ذلك الصرح العظيم الذي شيده، وهو المدونة. وبذلك يمكن وضع سحنون من بين الأسباب الهامة في انتشار المذهب المالكي بإفريقية والأندلس أيضا ونجاحه بهما، مثلما رأينا ذلك بالنسبة إلى أسد بن الفرات فيما يخص المذهب الحنفي، فهل من أسباب أخرى لتفسير تلك الظاهرة الفريدة بالغرب الإسلامي والنادرة الوجود بالعالم الإسلامي ؟

(1) Talbi, M., *op. cit.*, 1966 ، (a), p. 235؛ وفي مقاله (d), « Sahnun »، ص 874، ذكر محمد الطالبي أن إسم سحنون مرتبط بانتصار المذهب المالكي النهائي بالغرب الإسلامي.

الفصل الثاني

أسباب انتشار المذهب المالكي بالغرب الإسلامي

بعض المؤشرات الأولية تجعلنا نستغرب من انتشار المذهب المالكي ونجاحه بالغرب الإسلامي. فالبيئة بالمدينة مخالفة تماما لما هي عليه بالغرب الإسلامي، إذ أن المدينة منذ القديم كانت تخضع لتأثير الحضارة السامية سواء عربية كانت أو يهودية، بينما كان الغرب الإسلامي يخضع لتأثير الحضارة المتوسطية وبصفة أدق لجاذبية الحضارة الرومانية البيزنطية. فمهما قبلنا بما ذهب إليه كلود كهين من أن معظم القانون الإسلامي تم تحديده بالعراق وبصفة أقل بالمدينة[1]، فإن العراق ذاتها كانت تخضع للنظم الفارسية. وكدليل على اختلاف البيئة المدنية والبيئة المغربية نورد مثالين. الأول يهم الجمع بين صلاتين بسبب المطر وهما المغرب والعشاء. وقد أخذ مالك بهذا الرأي دون التفطن إلى أن المطر بالمدينة نادر النزول، بخلاف أمصار أخرى مثل الشام والمغرب. وقد رد عليه الليث بن سعد في رسالته « ومطر الشام أكثر من مطر المدينة بما لا يعلمه إلا الله ».[2] والمثال الثاني يتعلق برجل من أهل المغرب سأل مالكا في مسألة ; فقال مالك : « ما أدري، ما ابتلينا بهذه المسألة في بلدنا ولا سمعنا أحدا من أشياخنا تكلم بها، فقال الرجل : يا أبا عبد الله، تركت خلفي من يقول ليس على وجه الأرض أعلم منك، فقال مالك غير مستوحش : إذا رجعت فأخبرهم أني لا أحسن».[3] فاختلاف البيئة بين هاتين المنطقتين يهم الجانب الحضاري، والجانب الجغرافي المناخي، هذا

(1) Cahen, C., 1977, p. 348.

(2) نقل ابو زهرة نص رسالة الليث بن سعد، في كتابه المذكور أعلاه، ص 126.

(3) القاضي عياض، المدارك، ج 1 ص 146 ؛ انظر مثالا آخر ص 145.

إلى جانب الناحية العسكرية بما أن المغرب هو منطقة حدودية وذلك بخلاف المدينة[1].

ومالك لا يحسن الإجابة عن بعض المسائل، ليس نتيجة لاختلاف البيئة فحسب، بل أحيانا نتيجة لأسباب مبدئية، « فقد كان يكره العجلة في الفتيا، وربما ردد السائل. وكثيرا ما يقول لا أدري ». وقد شهد ابن أبي حسان اليحصبي (ت 841/227)، أحد تلاميذ مالك المغاربة، على تمسك مالك بهذا المبدأ، إذ ذكر أن مالكا سئل عن « اثنتين وعشرين مسألة، فما أجاب إلا في اثنتين منها »[2]. أما المغاربة، فإنهم في حاجة ماسة إلى إمام يجيبهم عن كل مسائلهم وبسرعة إن أمكن، إذ أنهم مغتربون. بل إنهم في حاجة إلى فتاوى جاهزة لمسائلهم تكون تحت تصرفهم. وهو أمر لم يجدوه لدى مالك. والأهم من ذلك أن مالكا، وإن أجاب عن مسألة، يرفض الرد « عن القول يقوله من أين قاله »، إذ أن المغيرة المخزومي أحد علماء المدينة، كان يتحكك عليه بذلك فطلب منه مالك ألا يسأله مثل هذه الأسئلة أمام الناس، حتى لا يتجرأوا عليه بمثلها، وأن يلتجأ إلى كتابتها ففعل[3]. وبذلك تبقى بعض أصول فتاويه التي اعتمد عليها للإفتاء غامضة أمام تلاميذه، هؤلاء الذين كانوا يهابون كثيرا إمامهم. ويظهر أن عبد الله بن وهب كان أكثرهم جرأة عليه، إذ هو الذي كان يسأل مالكا للناس. فطلبوا منه أن يسأله عن الخنثى، فهاب ذلك[4]. والنتيجة تكون مماثلة، إذ تبقى بعض الجوانب غامضة في مذهبه. ولو قارنا بين مالك وأبي حنيفة من هذه

(1) ولهذا تأثير على نظرية الجهاد لدى علماء المالكية بإفريقية خاصة. انظر مقالنا « الجهاد بين النظرية والواقع لدى علماء المالكية بإفريقية خلال العهدين الأغلبي والفاطمي »، **الكراسات التونسية**، العدد 169-170، الأشهر الثلاثة الثانية والثالثة لسنة 1995، و**مجلة معهد الآداب العربية**، عدد 179، السداسي الأول لسنة 1997، ص 3-34 ؛ وانظر تعليق هارفي بلوشو على ذلك المقال في : H. Bleuchot « Le but du jihad », 1997-8, Rabat, p. 11

(2) الخشني، **طبقات**، ص 88.

(3) القاضي عياض، **المدارك**، ج 1، ص 285.

(4) نفسه ، ص 167.

الناحية، لاستخلصنا اختلافا، إذ يبدو أن أبا حنيفة كان أكثر جرأة على الفتوى. لذلك من الطبيعي أن يكون الفقه الحنفي آنذاك أكثر ضخامة في المسائل، من الفقه المالكي. ويعود ذلك إلى أسباب أخرى منها قلة الأحاديث الجاهزة بالعراق، وكثرة القضايا المطروحة به، نتيجة لدرجة التحضر الرفيعة به، ولتحوله إلى مقر لعاصمة العباسيين. ويكفي هنا أن نذكر بالعشرة آلاف مسألة التي أدخلها ابن فروخ إلى إفريقية. كل هذه المؤشرات لا تنبئ بانتشار المذهب المالكي ونجاحه بالغرب الإسلامي. ورغم ذلك فإن ما وقع به هو العكس تماما، إذ أن الغلبة كانت في الأخير لفائدة هذا المذهب، فكيف يمكن تفسير ذلك ؟

ويمكن تفسير نجاح المذهب المالكي بالغرب الإسلامي بأسباب مختلفة، نذكر منها خاصة : دور سحنون، وقد تحدثنا عن ذلك أعلاه، كياسة مالك مع عدد من تلاميذه المغاربة، وإمكانية ملاءمة بعض أصول مذهبه للواقع المغربي، دور الرحلة، إمكانية التوجه المديني المبكر لدى أهل المغرب، بيئة إفريقية المحافظة، بيئة المغرب المتحضرة، دور العامل العرقي، تجربة رديئة مع الخوارج لدى أهل المغرب، دور السلطان.

1) كياسة مالك مع عدد من تلاميذه المغاربة وإمكانية ملاءمة بعض أصول مذهبه للواقع المغربي

ــــ كياسة مالك مع عدد من تلاميذه المغاربة :

إن أظهر مالك تحرجا في الإفتاء في بعض المسائل المغربية، فإنه بالمقابل بذل جهدا خاصا مع عدد من الطلبة المغاربة لاستدراجهم إلى مذهبه، ولحثهم على نشره ببلادهم. من ذلك أنه قام إلى عبد الله بن فروخ (ت حوالي 185/ 801) عندما قدم عليه، « وكان لا يكاد يفعل ذلك بكثير من الناس »، وأقعده بأحسن مقعد إلى جانبه، قائلا له : « لو تقدم قدومك لعلمت به ولأتيتك ». نفس

التصرف لاحظناه مع عبد الله بن غانم (ت 805/190) حتى قيل : « شغله المغربي عنا » ؛ بل يقال إن مالكا عرض عليه أن يزوجه ابنته[1]. كما سمح لأسد بن الفرات (ت 828/213) بالدخول إليه مع المصريين تقديرا لرغبته في العلم. وربما لهذا السبب، كان مالك يثني على أهل المغرب بما فيهم أهل القيروان ويمدحهم. فقد قال فيهم : « أهل الذكاء والذهن والعقول من أهل الأمصار ثلاثة : المدينة ثم الكوفة ثم القيروان ».[2]

وكان مالك أحيانا يوصي تلاميذه بنشر علمه ببلدانهم : « اتقوا الله في هذا العلم ولا تنزلوا به دار مضيعة وبثوه ولا تكتموه ». ولكن يظهر أنه لا يقدم مثل هذه الوصية، إلا لمن تميز لديه بالنجابة، من ذلك مثلا عبد الرحمان بن القاسم المصري (ت 806/191). بينما قال لزميله الحارث بن أسد القفصي : « اتق الله وعليك بتلاوة القرآن ». وقد فسر الحارث هذه الوصية قائلا إن مالكا « لم يرني أهلا للعلم ». لهذا السبب « كان يستفتى فلا يفتي »، متعللا بنفس السبب[3].

وعلاقة مالك بتلاميذه المغاربة، لا تتوقف بتوقف طلبهم عنه، بل إنها تتواصل أحيانا عن طريق المراسلات، من ذلك أن ابن فروخ كتب إلى مالك يسأله حول إمكانية الرد على أهل البدع. أما ابن غانم القاضي (ت 805/190)، فيظهر أنه جعل رسولا خاصا بينه ومالك. ولم يكتف بذلك، بل إنه كان يكتب إلى ابن كنانة فيسأل له مالكا عن أحكامه.[4]

وأحيانا يكون الاتصال مباشرا بين مالك وبعض أهالي المغرب، من ذلك أنه أتاه سائل من أهل المغرب بمسائل في الجنايات، فقرئت عليه وعبد الله بن فروخ في مجلسه. لكن المسالة الأكثر طرافة في هذا الشأن تلك التي

(1) تراجم أغلبية، ص 10، 42.

(2) نفسه، ص 53، 72.

(3) نفسه، ص 83.

(4) نفسه، ص 12، 48، 77.

تخص الصلاة بالتاكمة لدى البربر إذ جاء مالكا « قوم من البربر من أهل المغرب يسألونه ما تقول في الصلاة بالتاكمة ؟ والتاكمة نجمع فيه الحشيش من الزرع فتحضر الصلاة، فقال مالك : ما أرى به بأسا »[1].

كل هذه المسائل تبين، على الأقل ظاهريا، مدى التوجه المديني لدى أهل المغرب، ومالك ما زال حيا. لكن لا يجب أن نتأثر كثيرا بما تريد تصويره كتب طبقات المالكية، إذ أن مراسلة علماء المغرب لمالك، مثلا، ليست أمرا خاصا بهذه المنطقة. فقد كان المفضل بن فضالة (ت 797/181) قاضي مصر « إذا أشكل عليه القضاء في شيء، كتب به إلى مالك حتى يأتيه جوابه، فيعمل به »[2]. أما ابن غانم القاضي، فإنه لم يقتصر في مراسلته لأئمة الشرق على مالك، بل إنه كان يراسل كذلك أبا يوسف صاحب أبي حنيفة[3].

وألحت المصادر المالكية كذلك على طول عمر مالك، جاعلة هذه الظاهرة من بين أسباب انتشار مذهبه في الآفاق، بما في ذلك طبعا الغرب الإسلامي. وهذا بخلاف المذهب الحنفي، فإن صاحبه لم يعمر طويلا، إذ أنه لم يجاوز السبعين من عمره. فقد ولد أبو حنيفة سنة 699/80 وتوفي سنة 767/150 بينما عاش مالك على الأقل 82 سنة وربما 87 سنة، قضى جلها في إفتاء الناس.

وطول عمر مالك وطول فترة إفتائه خاصة، أديا حتما إلى كثرة تلاميذه لاسيما من الأفارقة والأندلسيين. ومن المؤكد أن هؤلاء التلاميذ عموما أحسنوا القيام بعملية نشر مذهب مالك في الآفاق. وللمقارنة، فإن مذهب الليث بن سعد لم ينتشر لأسباب منها أن أصحابه لم يقوموا به.

وإلى جانب طول عمر مالك، ربما ساعدت كذلك على انتشار مذهبه الفترة الزمنية التي عاش فيها هذا الإمام، بالمقارنة مع من لحق من الأئمة وعلى رأسهم نذكر أحمد بن حنبل (ت 855/241)، هذا الذي عاش في فترة متأخرة نسبيا بالمقارنة مع أبي حنيفة ومالك، وهي الفترة التي بدأت خلالها تتجه

(1) المالكي، **رياض**، ج1، ص 292.

(2) القاضي عياض، **المدارك**، ج 2، ص 456.

(3) **تراجم أغلبية**، ص 12.

الأمصار الإسلامية إلى تقديم أحد المذهبين المالكي أو الحنفي. وبذلك لن يجد ابن حنبل مجالا واسعا وخاصة شاغرا، في العالم الإسلامي، لنشر مذهبه. ولهذا السبب وغيره لم يلق المذهب الحنبلي بالمغرب صدى، بخلاف المذهبين المالكي والحنفي[1].

ـــ إمكانية تلاؤم بعض أصول مذهب مالك مع الواقع المغربي

ربما لعب لفائدة مذهب مالك عامل آخر وهو ملازمة صاحبه للمدينة. وربما في هذا ضمان لنقاوة علمه من الأهواء، إذ أن المدينة هي منبع الدين الإسلامي الأصيل، ومقر مهبط الوحي، وهي التي حافظت على تقاليدها التي ورثتها منذ عهد الرسول ﷺ. وقد روى ابن وهب أن مالكا كان إذا جاءه بعض « أهل الأهواء » يقول : « أما أنا فإني على بينة من ربي، وأما أنت فشاك، فاذهب إلى شاك مثلك فخاصمه ».[2] وإذا علمنا من ناحية أخرى أن أهل إفريقية قد تميزوا بحساسية مفرطة تجاه مسألة السنة، وبسعيهم إلى تتبع آثارها وإلى مقاومة أعدائها وهم « أهل البدع » أو« أهل الأهواء »، يمكن أن نجد تفسيرا لتفضيلهم مذهب مالك.

وخاصية أخرى في المذهب المالكي ربما جعلت أهل المغرب يحبذونه على غيره، تتعلق بأصوله. فهو يتميز بكثرة الأصول ؛ وكثرتها بين أيدي المفتي تسمح له باختيار أصلحها وأقربها للعدل، وأكثرها تماشيا مع الواقع الإفريقي.

ومن ناحية أخرى، يتميز المذهب المالكي بكثرة مراعاته للعرف. ويدخل العرف مثلا في تقدير القاضي لقيمة النفقة للزوجة، إذ أن مالكا لم يحدد ذلك. وقد ذكر ابن ناجي مثالا طريفا عن ذلك، رغم تأخره، حضر عليه بنفسه. فقد شكت حضرية إلى قاضي الأنكحة بتونس وجع يدها من الطحن، فأمر زوجها

(1) انظر مقالنا « محاولة لنشر المذهب الحنبلي بإفريقية »، **مجلة معهد الآداب العربية** (*I.B.L.A.*)، عدد 173، السداسي الأول، 1994، ص 91-106 ؛ انظر ايضا الجيدي، عمر، **محاضرات**، ص 34.

(2) القاضي عياض، **المدارك**، ج 1، ص 172.

باشتراء خادم لها. بينما أتته بدوية في نفس القضية، فأمرها بالبقاء مع زوجها قائلا : « إن نساء البادية دخلن على ذلك، بخلاف هذه الحضرية ».[1] وليس من الغريب أن أهل المغرب قد وجدوا في هذا الأصل معينا لهم على حل بعض المسائل التي لم يطرح لها مثيل بالمدينة، على الأقل لمعالجة ما كنا أشرنا إليه من اختلاف في البيئة الحضارية والجغرافية بين المدينة والمغرب. وفي هذا إمكانية لتلاؤمه مع الواقع المغربي. على أن المبالغة في مراعاة العرف، وهو أمر تميز به علماء المالكية بشمال إفريقيا[2]، يؤدي حتما إلى تضخيم الفقه، وكذلك إلى خلق خلافات في إطار المذهب بين فقهاء الأمصار. وبالعرف ترتبط عبارة العمل، وعنه ترتبت نظرية العمل الإقليمي، فأصبح لكل مدينة تقريبا عمل خاص بها يعتمد أيضا على عدد من الفتاوى التي أخذ بها فقهاء موضع من المواضع. وبذلك ظهر عمل أهل قرطبة والعمل الفاسي وغيرهما. ولئن رأى أبو بكر بن العربي في ظهور هذه الأعمال التقليدية علامة على جمود الفقه، فإن آخرين مثل عبد السلام العسري رأوا فيه محاولة لبعث « الحيوية والشباب في الفقه ».[3] فانتشار المذهب المالكي بالمغرب يتعلق إذن، كما رأينا، بكياسة مالك مع تلاميذه المغاربة وطول عمره وكثرة تلاميذه، كما يهم بعض مزايا مذهبه التي ربما مكنته من التلاؤم مع الواقع المغربي.

2) دور الرحلة في انتشار المذهب المالكي بالغرب الإسلامي

وبالعودة إلى ابن خلدون، نلاحظ أن إمكانية التلاؤم هذه همت جوانب أخرى. فعند تفسيره لانتشار المذهب المالكي بين أهل الغرب الإسلامي قال : « ولم يكن العراق في طريقهم، فاقتصروا على الأخذ عن علماء المدينة،

(1) أبو الأجفان، محمد، « العرف في المذهب المالكي »، **ملتقى الإمام ابن عرفة**، تونس، 1978، ص 366.

(2) *E.I.*, 1, IV-2, « Usul» (Schacht, J.), p. 1116.

(3) العسري، عبد السلام، **نظرية الأخذ بما جرى به العمل في المغرب في إطار المذهب المالكي**، المحمدية -المغرب، 1417/1996، ص 105-110 ؛ مكي، محمود علي، **مدريد العربية**، القاهرة، دار الكاتب العربي، د .ت، ص 126-128.

وشيخهم يومئذ وإمامهم مالك وشيوخه من قبله وتلاميذه من بعده. فرجع إليه أهل المغرب والأندلس وقلدوه دون غيره ممن لم تصل إليهم طريقته. وأيضا فالبداوة كانت غالبة على أهل المغرب والأندلس ولم يكونوا يعانون الحضارة التي لأهل العراق. فكانوا إلى أهل الحجاز أميل لمناسبة البداوة ».[1] فابن خلدون يفسر انتشار هذا المذهب هناك بسببين : الأول جغرافي يتعلق بطريق الرحلة، والثاني حضاري-اجتماعي يتعلق بتماثل البيئة بين الغرب الإسلامي والحجاز. وبالنسبة إلى موقف الباحثين المعاصرين من هذا التفسير، فإنه تميز بالتنوع، إذ منهم من اكتفى بذكره كما ورد أي قبوله دون نقاش مثل أحمد تيمور وآنخل جنثالث بالنثيا[2]، ومنهم من حاول تقييمه مثل هادي روجي إدريس وسعد غراب وأحمد بكير. فقد ذهب هذا الأخير إلى أن أهل المدينة أو الحجاز بصفة أعم ليسوا بدوا. وقد استدل في ذلك باستقرار عدد من المكيين بالمدينة أيام الهجرة النبوية. وبالمقابل نسب البداوة إلى أهل العراق « هذا البلد الذي ظل مع ذلك بدويا بعمق إلى حد القرن التاسع عشر »[3]. وبذلك يكون بكير قد اعترض على مبالغة وقع فيها ابن خلدون، كي يقع في مبالغة أخطر منها، إذ ليس من الممكن إنكار مدى تألق مظاهر التحضر بالعراق منذ أقدم العصور إلى العهد الفارسي ثم العهد الإسلامي. أما بالنسبة إلى صلوحية المذهب المالكي للبدو أو للحضر، فالمؤكد أن أهل المدينة أصلهم من المزارعين، إذ المعروف أن المدينة هي واحة، بخلاف مكة التي كانت تمثل مركزا تجاريا هاما. لكن وبظهور الإسلام، برزت بالمدينة مظاهر الترفه والثراء إي مظاهر التحضر، بصفة أفزعت المتزهدين من الصحابة. بل إن المدينة، رغم أنها فقدت دورها السياسي كعاصمة منذ سنة 655/35، فإنها ظلت مركزا

(1) ابن خلدون، **المقدمة**، بيروت، 1983، ص 285.

(2) أحمد تيمور، **نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة**، القاهرة، 1969، ص 70-71 ؛ آنخل جنثالث بالنثيا، **تاريخ الفكر**، ص 415-416.

(3) Bekir, A., *op. cit.*, 1962, p. 81.

حضريا مشعا بفضل الهبات التي درها الأمويون على أهلها، وبفضل نشاطها الثقافي الديني، وبفضل بروز مظاهر الرغد بها مثل الغناء. ويكفي أن نذكر هنا ما قاله حنفي من أهل الكوفة في هذا الصدد :

لا تسألن مدينيا فتحرجه   إلا عن البم والمثناة والزير.

ولذلك نعتقد أنه من الخطأ القول بأن أهل المدينة هم من البدو، عند تكون الفقه المالكي بها، أي في القرن 2هـ/8م. بل لعل منطلق ابن خلدون (ت 808 1406)، عند اتهامه لأهل المدينة بالبداوة، الفترة المعاصرة له، أي القرن 8هـ/14م. على أنه من الممكن أن البداوة كانت تغلب عليها في هذه الفترة. ورغم ذلك، نرجح أن درجة التحضر في القرن 2هـ/8م بالعراق، كانت أرفع مما هي عليه بالمدينة، من ناحية لتحوله إلى مقر للعاصمة، ومن ناحية أخرى لقدم ظاهرة التحضر به كما أشرنا آنفا. ثم وكدليل على ذلك، لثراء الفقه الإسلامي به وتشبعه بالرأي، وخاصة لطرحه لقضايا تعبر عن التحضر، لم يتحدث عنها مالك في فقهه مثل شركة العنان.[1]

أما سعد غراب فقد أكد « اختلافات جوهرية » من ناحية بين جهات المغرب والأندلس، ومن ناحية أخرى بين جهات الحجاز ذاتها[2]. ولا يمكن الشك في صحة هذا الاعتراض على تفسير ابن خلدون، ذلك أن « أهل المغرب والأندلس »، هم فعلا بمنطقة شاسعة تختلف فيها درجة التحضر بصفة واضحة في القرن 2هـ/8م، خاصة إذا ذكرنا بأن التحضر يغلب بشمال إفريقية ووسطها وبشمال المغربين الأوسط والأقصى وكذلك بالأندلس. وهذا بخلاف بقية المناطق. ويظهر أن ابن خلدون لم يتفطن لهذا الاختلاف، نتيجة لانطلاقه من الفترة المعاصرة له، إذ أن المغرب وخاصة إفريقية قد فقد نضارته وذبلت به مظاهر التحضر إثر الضربة المزمنة التأثير التي تلقاها من الزحف الهلالي ابتداء من منتصف القرن 5هـ/11م. وبذلك يمكن القول إن ابن خلدون، وكما

(1) عبد العزيز الدوري، **تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع هجري**، بيروت، 1974، ط 2، ص 129.
(2) سعد، غراب، **العامل الديني**، ص 53-54.

رأينا بالنسبة إلى المدينة، فسر وضعية معينة أتت في فترة مبكرة بعامل أتى في فترة لاحقة ومتأخرة.[1]

فإن وجد تشابه فعلي بين البيئة المدينية والبيئة المغربية، فهو لا يتعلق بالبداوة، بل إنه يتعلق بدرجة التحضر، أي أن المدينة والمغرب يتفقان في التحضر وليس في البداوة. على أن بعض الباحثين حاولوا تأويل عبارة بداوة بطريقة خاصة، حتى تمكنهم من توظيف هذا العامل لتفسير انتشار المذهب المالكي بالغرب الإسلامي. ذكر مثلا عمر الجيدي أن ابن خلدون يقصد بالبداوة « الحالة التي ظل عليها عرب الحجاز من التشبث بتقاليد العرب وعدم اندماجهم في الحضارة الوافدة عليهم، لا البداوة بمعناها التخلف وخشونة الطبع ».[2] وبخلاف ذلك فسر هادي روجي إدريس عبارة بداوة بالخشونة وشظف العيش والتصلب والبدائية[3]، لينتهي إلى القول بوجود فارق حضاري بين الشرق الإسلامي المتحضر الخاضع للتأثيرات الفارسية والذي قدم المذهبين الحنفي والشافعي، والغرب الإسلامي القليل التحضر والذي قدم نتيجة لذلك المذهب المالكي. فمظاهر التحضر في نظره همت هنالك الطبقة الأرستقراطية لا غير.[4] وما يحرج في هذا الرأي أن المذهب الحنفي عرف في الأول انتشارا واسعا على الأقل بإفريقية، وقد كان محمد الطالبي اعترض على تفسير ابن خلدون معتمدا في ذلك على هذا الجانب.[5]

وبالنسبة إلى الرحلة، يظهر أن بعض المؤشرات تؤيد ما ذهب إليه ابن خلدون. من ذلك ما قاله سحنون عند وصيته لابنه الذي أراد الحج. فطريق

(1) ربما سبقنا جزئيا إلى هذه الفكرة هادي روجي إدريس في مقاله المذكور أعلاه (*Art. cit.*, (d),1967, p. 412)

(2) الجيدي، عمر، **محاضرات**، ص 37

(3) وهو التفسير الأقرب لما يقصده ابن خلدون، وبه أخذ عبد المجيد تركي الذي أدخل هذا العامل ضمن معطيات الجغرافيا البشرية (Turki, A., *op. cit.*, (a), 1982, p. 50, note 1)

(4) Idris, H. R., art. cit., (d),1967, pp. 412-3.

(5) Talbi, M., *art. cit.*, (d), p. 874.

المترحل من المغرب إلى الحجاز محفوفة برجال مالك وبعلماء المالكية.[1] ثم إن المقدسي أكد كذلك هذا العامل، إذ أنه استغرب من انتشار مذهب أبي حنيفة بين أهل المغرب، والعراق ليست على سابلتهم.[2] فابن خلدون إذن، عند حديثه عن هذا العامل، لم يكن مبتدعا، بل سبقه إلى ذلك غيره، وهو دليل على إمكانية صحته. ويكفي هنا أن نذكر بمدى مساهمة مصر، وهي على طريق الحجاج من المغاربة، في نشر المذهب المالكي بالمغرب. فقد كان المغرب مرتبطا بمصر على كل المستويات سياسيا وإداريا منذ بداية الفتح، وخاصة ثقافيا في فترة لاحقة. فمدرسة مصر الفقهية تعتمد على عبد الله بن عمرو بن العاص التابعي المتميز بتمسكه بظاهر النصوص. هذه الميزة التي عرف بها كذلك أهل المغرب في فترة ما، وهي التي ستساهم فيما بعد في جعل أهل مصر ومعهم أهل المغرب يتبعون المذهب المالكي. ثم إن المذهب الحنفي لم يكن كثير الانتشار بمصر بالمقارنة مع المذهب المالكي. ومن الممكن أنه كان لهذا الوضع تأثير على مستقبل المذهب الحنفي بالمغرب، بل إن المذهب المالكي بالمغرب دخله بتوجيه من كبار علماء المالكية المصريين كما لمحنا سابقا. لذا نرى أن للرحلة دورا في انتشار المذهب المالكي في المغرب والأندلس أيضا.

ومن جهة أخرى اتفق العلماء على أن زيارة قبر النبي ﷺ، ومنه زيارة المدينة، قربة مشروعة. بل هناك من أوجبها، عملا بالحديث النبوي « من حج فلم يزرني فقد جفاني ».[3] إن صح الوجوب يصبح من المؤكد على حجاج المغرب وغيرهم، المرور بالمدينة، ومن هنا ملاقاة مالك للسماع منه أو من تلاميذه، يسمعون منهم وهم مجاورون لقبر النبي ﷺ. وإذا أضفنا إلى ذلك أن

(1) تراجم اغلبية، ص 93.

(2) المقدسي، أحسن التقاسيم، تحقيق دي خويه، ليدن-بريل، 1906، ط 2، ص 237.

(3) لم يرد هذا الحديث لا في الصحاح الستة ولا في الموطأ. على أن مالكا حث على زيارة قبر النبي ﷺ في موطأ الشيباني، ص 334، مع التذكير بأنه لا توجد علاقة بين تلك الزيارة وفريضة الحج.

موسم الحج كان سنويا، يصبح من الممكن للطالب أن يلازم مالكا ما شاء من الأشهر وحتى من السنوات، على أساس أن الرفقة قادمة في الموسم الموالي كي يعود معها. وهو أمر لا يتوفر دائما لدى من يرحل مثلا إلى العراق. مع أنه يظهر أن مالكا ألح أكثر من غيره من الأئمة على أداء فريضة الحج، إذ هي فرصة ذهبية لمالك للتعريف بمذهبه؛ بما أنه لم يعتمد على دعاة قارين أو على تنظيم محكم وسري في هذا الصدد، بخلاف الشيعة والمعتزلة مثلا. فمالك يسمح للمرأة أن تسافر في حج الفريضة « وإن لم يكن معها ذو محرم فذلك لها ». بينما أوجب ذلك أبو حنيفة. أما ابن أبي زيد فكأننا به وضع فريضتي رمضان والحج في نفس المستوى من ناحية الحكم.[1]

ولذلك نؤيد ابن خلدون في بعض الجوانب مما ذهب إليه حول دور الرحلة في انتشار المذهب المالكي بالغرب الإسلامي، رغم أن عددا من علماء القرن 2هـ/8م عرجوا في رحلتهم على العراق، إلى جانب المدينة.

3) إمكانية التوجه المديني المبكر لدى أهل المغرب

يتميز المغرب من الناحية الجغرافية ببعده عن مركز الخلافة الإسلامية. وقد ولدت هذه الخاصية لدى أهله، خاصة من العرب، في مرحلة أولى، شعورا بالاجتثاث والانبتات، إذ أنهم كانوا واعين بأنهم معزولون عن أوطانهم الأصلية وعن مراكز الحضارة الإسلامية، وخاصة عن منابع الدين الإسلامي القويم. لذلك سعوا بصفة مبكرة إلى الاتصال بالصحابة وبالتابعين من بعدهم للتعرف على أمور دينهم. وأحسن مثال على ذلك يجسمه خالد بن أبي عمران التجيبي (ت 743/125 أو745/127) الذي « أتى القاسم وسالما بمسائل من المغرب، فذهب يسائلهما عنها. فأبيا عليه أن يجيباه، فقال لهما خالد : أنا بموضع جفاء، وأنهم حملوني هذه المسائل وقالوا لي : إنك تقدم المدينة وبها أبناء أصحاب النبي ﷺ فسلهم لنا.»[2]

(1) ابن أبي زيد، **الرسالة**، بيروت، دار الفكر،1981 ، ط 4، ص 293، 324-325.

(2) أبو العرب، **طبقات**، ص 213-214 والقاسم وسالم هما من تابعي المدينة.

ونفس الإحساس لاحظه الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور، بالنسبة إلى أهل الأندلس. والنتيجة هنا يمكن استخلاصها على صعيدين. يتمثل الأول في التوجه نحو الرواية والأثر، ذكر ذلك الشيخ الفاضل ابن عاشور بالنسبة إلى الأندلس، لكن يمكن تطبيقه كذلك على مناطق في المغرب في مرحلة أولى. لذلك « كانت الهمم سباقة إلى الجمع والاستكثار... والرواية... إعجابا بالتراث وتعصبا له...، وحنينا إلى منابعه في وطن الارتكاز وهو الشرق العربي »[1].

أما الثاني فيهمّ إمكانية التوجه المديني المبكر لدى عدد من أهالي المغرب، والسابق لعهد مالك. فقد رأينا كيف أن أهل المغرب يستنجدون بما يقابل طبقة الفقهاء السبعة، إحدى مفاخر المدينة، أي شيوخ شيوخ مالك. ويظهر أن خالد بن أبي عمران هو من الرواد في إدخال فقه المدينة عن الفقهاء السبعة إلى المغرب. وقد ترك ديوانا كبيرا في الحديث، فيه مروياته عن تابعي المدينة.

وإمكانية التوجه المديني المبكر لدى عدد من أهل المغرب يمكن تفسيرها كذلك بعوامل أخرى، كنا قدمنا لها في التمهيد. فقد رأينا أن فتح المغرب امتد على فترة طويلة، جعلت الإسلام يتغلغل به بتعثر. هذا التعثر واكبه ضعف في الواعز الديني لدى البعض من الفاتحين، إذ أن روح الجهاد بدأ نورها يخبو لدى بعضهم، وأصبح يبرز لديهم أحيانا اهتمام بمسألة المغانم على حساب مسألة نشر الإسلام. كما رأينا أن عدد الصحابة والتابعين الذين دخلوا المغرب واستقروا به، كان محدودا، وأن بعضهم كان يسترشد صحابة وتابعي الشرق، إلى جانب أن هذه المنطقة لم تعرف بصحابي أو بتابعي مشهور بخلاف الكوفة مثلا. كل هذه المؤشرات يمكن أن تفسر عدم اشتهار المغرب بمدرسة محلية للحديث، وبالتالي لتأويل القانون الإسلامي، في مرحلة أولى.

وعندما رغب أهل المغرب في التعرف على الدين الصحيح، صدمتهم تلك الحقائق. لذلك سارعوا بالرحلة إلى الشرق، وبصفة أدق إلى الموطن الذي

(1) الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور، **أعلام**، ص 50.

يبعث في أنفسهم الطمأنينة، نتيجة لقداسته نعني المدينة، ومن هنا بداية انتشار الفكر المديني بعدد من مناطق المغرب. إذا أضفنا إلى ذلك قلة اهتمام الدولة الأموية بمسألة تأسلم المغرب، ربما باستثناء فترة عمر بن عبد العزيز القصيرة، فإنه يصبح من أوكد الضرورات لدى هؤلاء التعويل على أنفسهم، للتعرف على هذا الدين، ويكون ذلك عن طريق الرحلة خاصة إلى المدينة، حيث تكون إمكانية التمسك بما ورد في الكتاب أكثر احتمالا، كما تكون إمكانية التعلق بسنن السلف الصالح وإمكانية وجود الأحاديث الصحيحة أكثر ترجيحا. ويكفي أن نشير هنا إلى أن العراق كان يلقب « بدار الضرب »، وفي هذا اتهام لأئمته من الحنفية بوضع الأحاديث، وإلى أن الشافعي قال في مالك مثلا : « إذا جاءك الحديث عن مالك فشد به يديك.»[1]

وإذا علمنا من ناحية أخرى أن بعضا من القادمين من الشرق إلى المغرب عرفوا بإغرابهم في ميدان الحديث؛ بل إن البعض من علمائه أمثال عبد الرحمان بن زياد بن أنعم (ت 777/161) الذي تفقه أساسا بالشرق، قد وجهت إليه مثل هذه التهمة في بعض الأحاديث، فإن السماع من علماء المدينة يصبح من أوكد الواجبات.

إلا أن هذا العامل المتمثل في إمكانية التوجه المديني المبكر لدى عدد من أهل المغرب لا يعني بالضرورة أن المذهب المالكي سيطر به بصفة مبكرة، كما تريد إعلامنا بذلك المصادر المالكية. فظاهرة الرحلة مثلا كانت تتوجه في مرحلة أولى إلى الحجاز وكذلك إلى العراق. ويكفي هنا أن نسترجع أسماء علماء المغرب في القرن 2هـ/8م حتى ندرك أنهم كلهم تقريبا مروا بالعراق وسمعوا به إلى جانب مرورهم بالحجاز، مثلا عبد الرحمان بن زياد بن أنعم وابن فروخ وابن غانم والبهلول بن راشد وعلي بن زياد... فالطالب يتوجه إلى الشرق وغايته طلب العلم، دون التقيد أحيانا بأي اتجاه أو مذهب معين ؛ مما يسمح لنا بتعديل ما ذهب إليه ابن خلدون حول الرحلة على الأقل جزئيا.[2]

(1) ابن عبد البر، **الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء**، القاهرة، 1350/1931، ص 23.

(2) قدم هادي روجي إدريس حججا أخرى لمناقشة هذا العامل (*Art. cit.*, (d), 1967, p. 411).

4) بيئة إفريقية المحافظة

باستقرائنا للتاريخ السياسي بإفريقية، لاحظنا تميز أهل هذه المنطقة بسيطرة الفكر المحافظ منذ فترة مبكرة، وذلك خاصة لدى علمائها. فإثر مقتل والي إفريقية يزيد بن أبي مسلم سنة 721/102 من قبل حراسه، « تكلم الناس في رجل يقوم بأمرهم، حتى يأتيهم أمر الخليفة ».[1] كما كلفوا أحد كبار علماء إفريقية بإعلام الخليفة بهذا الحدث، وهو خالد بن أبي عامر التجيبي، أي أن أهل إفريقية لم يخرجوا عن طاعة الخليفة رغم اتصافه هو وعامله ابن أبي مسلم بالظلم.

وتشبث أهل إفريقية بالولاء التام للخليفة، لاحظناه أيضا في مناسبة أخرى عندما أعلن عبد الرحمان بن حبيب (127-137/744-754) على المنبر خروجه عن طاعة الخليفة أبي جعفر المنصور. فتعاون أهل القيروان مع أخيه إلياس بن حبيب على عزله. وأرسل هذا الأخير بوفد إلى الخليفة مباشرة بعد استيلائه على الحكم ليعلن طاعته له. كما بعث « علماء إفريقية » سنة 140/ 757 وفدا يترأسه عالم شهير وهو عبد الرحمان بن زياد بن أنعم (ت 161/777) يطلب من الخليفة أن يتدخل عسكريا بإفريقية لإعادة الأمن إليها[2]. ونتساءل هنا عن مغزى هذا الموقف المحافظ لدى أهل إفريقية ولدى علمائها ؟

إنه التفكير السني المحافظ المتميز بشدة ولائه للسلطان. هذا التفكير الذي سيطر بإفريقية بصفة مبكرة والذي يرى في الولاء للخليفة واجبا. وقد أشار محمد الطالبي إلى أن ذلك الحديث الذي يجعل من يموت ولا يعرف إمامه يموت موتة الجاهلية، هو لا يخص الشيعة فحسب، بل إنه يهم كذلك السنيين. فمنذ العهد الأموي تم ترويج الفكرة التي تقول إن الخليفة يتلقى شرعية سلطته من الله، وأنه نائبه على الأرض. وهي فكرة ستتبلور أكثر في العهد العباسي، إذ سيصبح الخليفة ظلا لله على الأرض. ولو تراجع نفوذ

(1) ابن عذاري، البيان، ج 1، ص 48-49.

(2) المالكي، رياض، ج1 ، ص 160.

الخليفة عن بعض المقاطعات الإسلامية، فإن أهلها مدينون له ويجب عليهم مبايعته والخضوع لأوامره[1]. ويبدو أن علماء إفريقية في القرن 2هـ/8م كانوا أوعية نفاذة لترويج مثل هذه الأفكار بين أهالي المغرب كله. ويمكن استخلاص ذلك من خلال تصرفات العالمين الجليلين المذكورين أعلاه وهما خالد بن أبي عمران وعبد الرحمان بن زياد، وكذلك من خلال تصرفات أعضاء بعثة عمر بن عبد العزيز الذين كتبوا رسالة إلى ثوار الخوارج بطنجة وحرضوهم فيها على ملازمة الطاعة، أيام حنظلة بن صفوان والي إفريقية (124-127/ 742-745). ونرجح أن الموقف المحافظ لدى علماء إفريقية، كان متماشيا وموقف أهلها كلهم، هذه المنطقة المعروفة بركونها إلى السكينة والاستقرار رغم موقعها الحدودي. والدليل على ذلك أنها ظلت خلال أكثر من قرن خاضعة للخلفاء الأمويين ثم العباسيين بالشرق، بخلاف عدد من المناطق بالمغرب الإسلامي التي سرعان ما ظهرت بها إمارات بربرية مستقلة بعد ثورة ميسرة سنة 740/122. ونتساءل هنا هل تواصل هذا الموقف المحافظ لدى أهل إفريقية في القرون الموالية ؟ اعتمادا على المصادر يكون الرد بالنفي، إذ كلما تصفحنا أحدها إلا وفاجأتنا كثرة الثورات بهذه المنطقة. ومن البديهي طبعا أن تنسج على منوالها المراجع، حتى أن حسين مؤنس ذكر أن « سياسة الولاة والعرب بصفة عامة بإفريقية أدت إلى سخط المغاربة على الأمويين والعباسيين، فحاولوا التخلص من سلطان الخلافة المشرقية جملة».[2] أما طيب سلامة فقد قدم في مقال ثلاثة أسباب لتفسير كثرة الثورات بالمغرب والأندلس.[3]

ولا يمكن لأحد أن ينكر نشوب هذه الثورات. ولكن يجب هنا أولا أن نميز بين إفريقية وعدد من مناطق المغرب. تتميز هذه الأخيرة بكثرة ثوراتها التي أدت إلى قيام إمارات مستقلة عن الخلافة. أما إفريقية فإن عرفت ثورات، فهي بصفة عامة تنطلق من أطرافها أو هي ثورات مسلطة عليها من طرف

(1) Talbi, M., *op. cit.*, (a), 1966 , p. 68.

(2) حسين مؤنس، مقدمة **رياض النفوس** للمالكي، القاهرة، 1951، ص 6م.

(3) طيب سلامة، « المذهب المالكي... »، **ملتقى ابن عرفة بمدنين**، 1976، تونس، 1978، ص 36.

عناصر دخيلة عليها، إن صح التعبير. فالثورات الخارجية ليست نابعة من أهل إفريقية على الأرجح، بل إنها تأتيها سواء من الجنوب مثل طرابلس أو في مرحلة لاحقة من وسط المغرب الأوسط. أما الثورات التي نبعت من داخل إفريقية، فهي في جلها ناتجة عن تمرد الجند العربي وخاصة الفارسي ؛ هؤلاء الذين يمثلون كذلك عناصر دخيلة، إذ أنهم قدموا من الشرق في العهد العباسي كمحترفين. وسرعان ما تحولوا إلى عناصر مشاغبة تطمح إلى السلطة أحيانا وتسعى غالبا إلى الترفيع في قيمة العطاء. ونعتقد أن أهل القيروان لم يساندوا بصفة مستمرة هذه التحركات باستثناء بعض الحالات.

ومن جهة أخرى لو حاولنا استعراض مختلف الفرق السياسية والمذاهب الدينية في العالم الإسلامي في القرنين 2هـ/8م و3هـ/9م، لاستنتجنا أن المذهب المالكي يأتي من بين أشد هذه المذاهب والفرق « محافظة » وأكثرها مساندة للنظام السياسي القائم. ويكفي أن نذكر في هذا الصدد إحدى مقولات مالك بن أنس « سلطان جائر سبعين سنة خير من أمة سائبة ساعة من نهار ».[1] وقد اختار مالك هذا الموقف المحافظ، ربما نتيجة لما بلغه عن هتك الكعبة خلال ثورة عبد الله بن الزبير، وعن سفك الدماء خلال ثورات الخوارج والشيعة، وربما كذلك نتيجة للوسط المديني الذي نشأ فيه، وسط انصرف فيه أهله عن شؤون السياسة لفائدة الأنشطة الثقافية خاصة، ونتيجة لما تلقاه عن شيوخه من علم، من بينهم الزهري (ت 741/124). فقد ولي الزهري القضاء بالشام للأمويين، واتهمه الخوارج ببيع ذمته لفائدة الأمويين. ولو حاولنا مقارنة المذهب المالكي في هذا الشأن، باتجاهات أخرى لزدنا تأكدا من شدة ميله إلى الفكر « المحافظ ». فقد ورد لدى الإباضية في مسند الربيع بن حبيب البصري (ت 786/170) حديث منسوب إلى الرسول ﷺ يقول فيه : « أفضل الأعمال كلمة حق يقتل عليها صاحبها عند سلطان جائر ».[2]

(1) القاضي عياض، **المدارك**، ج 2، ص 493.

(2) **مسند الإمام الربيع بن حبيب**، تحقيق محمد إدريس، بيروت-دمشق-عمان، 1995، ص 183-184.

وبالنسبة إلى الحنفية، يبدو أنه تم اتهامهم بأنهم لم يكونوا شديدي الموالاة للإمام. استنتجنا هذا من رد فقيه حنفي متأخر على ذلك، وهو تقي الدين الغزي (ت 1595/1005). فقد قال : « ومن التشنيعات أيضا قولهم : إن مذهب أبي حنيفة في موضوعه مخالف لما عليه أساس الإمارة والإمامة، ولا يوافق في كثير من فروعه للأمراء وللأئمة. والجواب عن ذلك هو المنع، بل مذهبه أوفق للأئمة والإمارة ».[1]

ومن المرجح أن يكون تلاميذ مالك قد سعوا إلى التعريف بموقف شيخهم الداعي إلى طاعة السلطان بالمغرب، علاوة على سعيهم إلى العمل على تطبيقه هناك عموما، وهو أمر سنتناوله بالتحليل في الباب الثاني. وبالتالي يمكن أن نستنتج أن سيطرة الفكر المحافظ منذ زمن مبكر بإفريقية وربما بمناطق أخرى من الغرب الإسلامي، كان من بين الأسباب الهامة في نجاح الاتجاه السني، وبصفة أدق في انتشار المذهب المالكي بها.

5) بيئة المغرب المتحضرة

لكن واعتمادا على ألفراد بل، فإن نجاح الاتجاه السني بإفريقية على المدى الطويل، وبالتالي نجاح المذهب المالكي يعود إلى شدة تحضر هذه المنطقة بما أن سادتها السابقين، الفينيقيين والرومان، غمروها بالمدن وعودوها منذ قرون عديدة على حياة المدينة[2]. وبذلك يمكن تفسير سيطرة الفكر المحافظ بها وميل أهلها إلى الاستقرار والسلم. نفس الملاحظة يمكن تطبيقها على شمال المغرب الأقصى. هذه المنطقة المعروفة أيضا بقدم ظاهرة التحضر[3].

(1) الغزي، الطبقات السنية، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو، الرياض، 1983، ط 1، ج 1، ص 120.

(2) بل، ألفراد، الفرق، ص 101.

(3) Terrasse, Henri, *Histoire du Maroc...*,1949-1950, T. 1, p. 112.

وإذا قبلنا مبدأ تفسير سيطرة الاتجاه السني وبصفة أدق المذهب المالكي بمناطق من المغرب، بشدة تحضر أهلها، تطرح أمامنا إشكاليتان. الأولى تتعلق بما ذهب إليه ابن خلدون في مسألة البيئة وقد فسرناها أعلاه، إذ استنتجنا أن البيئتين المغربية والمدينية تتفقان في التحضر وليس في البداوة. والإشكالية الثانية تهم إمكانية الربط بين التراث القديم أو فترة التاريخ القديم، وانتشار المذهب المالكي بتلك المنطقة. فلو عدنا إلى الفترة السابقة للإسلام وحاولنا البحث عن عناصر أخرى موحدة بين البيئتين، لجلبت انتباهنا ظاهرة تتعلق بأهمية الجالية اليهودية بالمغرب والمدينة. ولقد أشرنا أعلاه إلى انتشار الديانة اليهودية بالمغرب في فترة ما قبل الإسلام. أما المدينة فيظهر أنها كانت في القديم مركزا للتعريف باليهودية[1] ؛ كما كانت تسيطر عليها القبائل اليهودية مثل بني قريضة وبني قينقاع وبني النجار، إلى جانب القبيلتين العربيتين وهما الأوس والخزرج.

ثم إذا افترضنا صحة ما ذهب إليه فنسينك من أن القانون الإسلامي هو شديد التأثر بالقانون المعمول به لدى اليهود، وقبلنا بما ارتآه من أن بعض الشعائر الإسلامية تم اقتباسها عن اليهودية[2]، وإذا أخذنا كذلك بعين الاعتبار ما ذهب إليه بوسكي من أن النظام اللاهوتي في الإسلام هو أكثر قربا من النظام اللاهوتي اليهودي، مما هو عليه بالنسبة إلى النظام المسيحي[3]، وإذا ذكرنا من ناحية أخرى بأن المذهب المالكي يعتمد في أصوله على المصلحة المرسلة وكذلك على عمل أهل المدينة، هذا الأصل الأخير الذي يمثل مجموع السنن المأثورة عن الرسول ﷺ وأصحابه، وإلى جانبها بعض الأعراف والعادات القديمة التي كانت تأخذ بها القبائل في الفترة السابقة للإسلام[4]

(1) ابن خلدون، العبر، بيروت، 1956-1959، مجلد 2، ص 100.

(2) Wensinck, A. J., 1954, Trad. G. H., Bousquet, pp. 84-112؛ *E. I.*, 2, I, « Ashura », p. 726

(3) Bousquet, G. H., *L'Islam*..., op.cit., 62.

(4) هذا هو المعنى الأولي للسنة في نظر ن. كولسون (*Histoire*..., op. cit., p. 40)

والتي سكت عنها الرسول ﷺ. ونضف إلى هذا ما ذكره شفيق شحاتة فيما يخص فقه المدينة، فقد رأى أن الفقهاء هناك كيفوا أعراف المدينة وعاداتها بطريقة تجعلها منسجمة مع العقيدة الإسلامية[1]. اعتمادا على كل هذه المؤشرات، نتساءل هل يمكن تفسير نجاح الاتجاه السني وخاصة المذهب المالكي بالمغرب بوجود العنصر اليهودي بالمدينة والمغرب ؟

نستبعد ذلك بالنظر إلى المعطيات التالية. فما ذهب إليه فنسنك يحمل في طياته رغبة واضحة في تشويه الإسلام واستنقاصه بجعله امتدادا للديانة اليهودية. أما الرسول ﷺ فقد سارع، إثر تمركز سلطته بالمدينة، إلى طرد جل اليهود من المدينة. وأتى فيما بعد عمر بن الخطاب (13-23/634-644) وهجر اليهود من الجزيرة العربية وبصفة أخص من منطقة الحجاز. لذلك نرى أنه من المستبعد أن يكون لليهود تأثير في الفقه المالكي، هذا الذي نشأ في بيئة عربية خالصة. أما بالنسبة إلى المغرب، فيبدو أن عددا من اليهود الحضر به، احتفظوا بديانتهم بعد ظهور الإسلام، ربما باستثناء بعض الحالات مثل سعيد بن حكمون (ت 308/920) وأبيه[2]. ولذلك من الطبيعي ألا يكون لليهود تأثير في التوجّه المذهبي بالمغرب، بل ربما من الأولى القول إنهم ساهموا في تسهيل عملية نشر الإسلام بالمغرب، إذ عودوا، مثل المسيحيين، أهل هذه المنطقة على فكرة وحدانية الإله.

ولئن رفضنا افتراض مساهمة اليهودية في نجاح المذهب المالكي بالمغرب، نتساءل بالمقابل هل للمسيحية وكذلك للوثنية دور في نجاح ذلك المذهب، بما أنهما كانتا منتشرتين في المغرب قبل الإسلام إلى جانب اليهودية ؟ ثم هل للمعتقدات البربرية القديمة دخل في هذه المسألة ؟

تساؤلات من هذا القبيل تعسر الإجابة عنها لندرة الدراسات حولها. وسنحاول هنا تسليط الأضواء على بعض معطيات هذه المسألة مع الاعتراف

(1) Chehata, Chafik, *op. cit.*, p. 17.

(2) تراجم أغلبية، ص 380.

بعجزنا عن حلها، إذ أن المصادر الإسلامية، وتبعتها في ذلك المراجع، لم تحاول بصفة جدية نفض الغبار عما يتعلق بمصير التراث القديم من الناحية العقائدية بالمغرب ؛ ولم تحاول خاصة الربط بين هذا التراث وبين التوجه المذهبي به. وبدون هذا الربط لن نتمكن من فهم التطور المذهبي بالمغرب بصفة جيدة، إذ ليس من الممكن أن يقع تناسي مقومات تراث تضرب جذوره في أعماق التاريخ. فمثلما احتفظ أهل المغرب ببعض مقومات الفن المعماري مثلا وصرفوها بعد الفتح الإسلامي، احتفظوا كذلك ببعض مقومات عقائدهم رغم دخولهم الإسلام. فقد فسر بعضهم مثل شارل أندريه جوليان انتصار المذهب المالكي بين البربر بكونه المذهب الذي « يوافق بصفة جيدة العقلية البربرية ». لكنه في مكان آخر أكد مدى انقياد البربر للأفكار الخارجية والدوناتية الثورية[1].

ونشير أولا إلى أن المسيحية لم تكن منتشرة بالمدينة (يثرب) قبل ظهور الإسلام بخلاف المغرب. فقد كانت هذه الديانة بهذه المنطقة هي الأكثر انتشارا وتليها في ذلك اليهودية ثم الوثنية، يهم هذا خاصة إفريقية. وهنا تتفق هذه المنطقة جزئيا مع مصر، إذ أن أغلب أهل هذا البلد وهم الأقباط كانوا مسيحيين قبل الفتح. وقد قدم من أسلم منهم في مرحلة أولى المذهب المالكي. وكان لذلك تأثير على أهل إفريقية، إذ رأينا أنهم كانوا في مرحلة أولى منسجمين ثقافيا مع مصر، هذا من جهة. وإذا ذكرنا من جهة أخرى بأن الإسلام انتشر بإفريقية بصفة موسعة، فهذا يعني أنه هم عددا من البربر المسيحيين، رغم احتفاظ عدد من المترومنين بديانتهم المسيحية. وتأسلم هؤلاء البربر لا يعني بالضرورة أنهم تناسوا كل معتقداتهم وعاداتهم المسيحية وخاصة طريقة تفكيرهم. هذه الجوانب التي سيتوارثها عنهم أبناؤهم وربما يكون لها تأثير على التوجه المذهبي بإفريقية. فاستنجاد 300 من الروم

(1) Julien, Ch. A., *Histoire...*, 1961, T. 2, pp. 28, 48.

بإفريقية بحسان بن النعمان بسبب تخريب الكاهنة لربوع بلادهم[1]، هو مؤشر واضح على حاجة أهل إفريقية إلى سلطة مركزية قوية تحميهم من هجمات المترحلين، وهو تعبير عن طريقة تفكيرهم « المحافظة ». هذه الطريقة التي نجد لها جذورا كذلك في الديانتين المسيحية واليهودية، إذ أن العهد العتيق يتفق تماما مع موقف السنيين من النظام السياسي القائم :طاعة تامة له حتى وإن كان ظالما.[2]

واعتمادا على تاريخ إفريقية المسيحية، نرى أن أهلها من المسيحيين كانوا يتبعون الاتجاه الرسمي المعمول به لدى كنيسة روما ولدى الأباطرة الرومان، رغم أن كنيسة إفريقيا كانت لها شخصية مميزة. فالحركة الدوناتية مثلا لم تمس كثيرا إفريقية، بل إن كنيسة إفريقية قضت قرونا في مقاومة هذه الحركة الانشقاقية. وأحسن رمز لهذه المقاومة القديس أوغسطين (ت 430 م) الذي يذكرنا في عدة جوانب بشخصية سحنون (ت 854/240).

فمثلما حارب الإمام سحنون « أهل الأهواء » من معتزلة وخوارج وغيرهم، حارب كذلك أوغسطين اتجاهات مبتدعة مشابهة لها. قاوم الدوناتية التي يمكن تقريبها من الاتجاه الخارجي، والتي كادت أن تغمر كل المغرب مباشرة قبل بروز هذا القديس[3]. وقاوم البيلاجيوسية التي يمكن تقريبها من الاتجاه المعتزلي، إذ أنها تقول خاصة بحرية الإرادة التامة. وقد استعمل كلاهما نفوذه، أو على الأقل نادى بذلك، لإجبار « المبتدعين » على اتباع الطريق السوي. فطالب أوغسطين الدولة بإكراه أنصار الدوناتية على الرجوع إلى الديانة الصحيحة . بينما استغل سحنون نفوذه كقاض لإجبار « المبتدعين » على إعلان التوبة على المنبر... ونتساءل هنا هل أن التشابه بين هاتين الشخصيتين في مقاومة الاتجاهات « المبتدعة » وفي نجاحهما في ذلك على الأقل نسبيا، يعود إلى محض الصدف أم أن التاريخ يعيد نفسه بصفة اعتباطية ؟

(1) المالكي، رياض، ج 1، ص 53.

(2) Talbi, M., (a), 1966, p. 65.

(3) Julien, Ch. A., *op. cit.*, T. 1, p. 220.

هل يمكن ربط مبالغة أهل إفريقية في مقاومة « أهل الأهواء » بصفة مبكرة، أي منذ عهد الولاة، بمجهودات القديس أوغسطين ومن أتى بعده، وخاصة إذا علمنا أن كنيسة إفريقيا التزمت في العهد البيزنطي الخط القويم ودافعت عنه بشراسة، وإن أدى ذلك أحيانا إلى الوقوف في وجه الامبراطور، متبعة في ذلك تعليمات البابا بروما ؟ تصعب الإجابة عن ذلك. ولكن ما يجلب الانتباه في هذه المسألة، هو أن الرائد الأول في العهد الإسلامي في مقاومة أهل الأهواء والبدع بإفريقية، هو البهلول بن راشد (ت 183/799) الذي نرجح أن يكون أصله من البربر[1]، كما لا نستبعد أن يكون آباؤه من المسيحيين. والبهلول هو الذي علم سحنون مقاطعة « أهل الأهواء ». ولا ندري هل يمكن أن نستنتج أن هذه الحساسية المفرطة لدى أهل إفريقية تجاه البدع، لها جذور محلية بعيدة ترجع إلى عهد إفريقية المسيحية، أي إلى تلك العقلية المتمسكة بالاتجاه الرسمي الذي تحدثنا عنه[2]. هذه الحساسية التي لاحظناها كذلك لدى مالك بن أنس. لذلك ليس من المستبعد أن هذا التوافق في الموقف كانت له مساهمة في نجاح المذهب المالكي بإفريقية.

وتتميز تلك العقلية كذلك بنفورها من استعمال العقل. والدليل على ذلك أنها كانت ومنذ القديم قليلة الاهتمام بمسائل اللاهوت[3]. وبذلك يصبح المذهب المالكي هو المذهب الأكثر تلاؤما مع هذه العقلية، إذ أن مالكا تميز برفضه القطعي الخوض في كل ما هو لاهوتي أو كلام، وفي كلمة كل ما يمس

(1) لدينا حجتان ترجحان أصل البهلول البربري. أولا ذلك الطعام الذي أعده لأصحابه (أبو العرب، **طبقات**، ص 134 ؛ **تراجم أغلبية**، ص 30) وثانيا مقولة إبراهيم بن الأغلب في البهلول (ابن ناجي، **معالم**، ج 2، ص 18)، انظر أيضا مقالنا « مواقف علماء المالكية... »، 2000، ص 59-77.

(2) نقطة أخرى للاتفاق بين المسيحية والمذهب المالكي، وهي ذات صبغة قانونية، تهم منع التعامل بالربا. وهذا بخلاف المذهب الحنفي الذي يعتمد في ذلك على الحيل الشرعية (حول هذه الحيل الشرعية وموقف المالكية منها، انظر مثلا المالكي، **رياض**، ج 1، ص 507).

(3) Julien, Ch. A., *Histoire*..., op. cit., T. 1, p. 269.

إدخال العقل في مسائل العقائد. وإن أجاب عن البعض من تلك المسائل، فكأننا ببعض إجاباته توحي أحيانا بنزعة تجسيمية، مثلا في مسألة النظر إلى الله يوم القيامة[1]. وهو أمر عابه محمد بن تومرت (ت 1129/524) على المالكية[2]. والتجسيم يعني خلع الصفات البشرية على الله وتشبيهه بالإنسان. ونتساءل هنا ألم تكن هذه النزعة التجسيمية هي الأكثر تلاؤما مع تفكير البربر عند تصورهم للإله ؟ ثم ألم يجد البربر في هذه النزعة مجالا لتصريف بعض معتقداتهم القديمة ؟ فقد لاحظ باسيه أن شمال إفريقيا « ليست بلادا صالحة لميلاد الآلهة »[3] في العصور القديمة.

ويبدو أن التأثيرات المتأتية من الخارج مكنت البربر من أفكار أكثر تجريدا تجاه الآلهة، وأن اليهودية والمسيحية عودتهم على فكرة الإله الواحد. ورغم ذلك يظهر أنهم لم يتمكنوا من السمو بفكرة الإله إلى مستوى التجريد المطلق. والدليل على ذلك فشل الاتجاه المعتزلي لديهم في العهد الإسلامي، إذ أن المعتزلة ناضلوا طويلا من أجل فكرة الإله المنزه من كل شائبة، منادين في ذلك بمبدإ اتحاد الصفات والجوهر بخلاف المالكية الذين يفصلون بينهما، ومؤولين لكل ما يوحي بالتشبيه في القرآن بمعاني مجازية. بينما قبلها المالكية حسب معناها الحرفي. فعقلية البربري تبدو كأنها عاجزة عن التجريد في المسائل الميتافيزيقية. وربما لهذا السبب تميز البربر منذ القديم بتقديس الأشخاص أي الأولياء، وهي ظاهرة لم تندثر بعد الفتح. ولا ندري هل تتماشى طبيعة المذهب المالكي من الناحية العقدية مع مسألة تقديس الأولياء. إن كان هذا، يمكن تأييده بتميز علماء المالكية المغاربة بالتشبث بالإيمان في الكرامات، وبتلك الزوبعة التي ربما ساهم بعضهم في إثارتها ضد ابن أبي زيد القيرواني (ت 996/386). هذا الذي شك في المبالغات التي طرأت على هذا المعتقد[4].

(1) ابن عبد البر، **الانتقاء**، ص 36.

(2) الفراد بل، **الفرق**، ص 260.

(3) نفسه.، ص 57.

(4) القاضي عياض، **المدارك**، ج 4، ص 495.

فالإسلام هو الدين الأكثر واقعية وعقلانية من بين الديانات السماوية الثلاث، إذ أنه أقلها معجزات. هذا الأمر ربما لا يشجع البربر كثيرا على التفاعل مع مبادئه، لأن عقليتهم تميل إلى كل ما هو خوارق مرتبطة بالسحر والجن. وقد جعل باسيه الطقوس السحرية جوهرا للدين لدى البربر القدماء[1]. كما كان هؤلاء يعتقدون في وجود الجن منذ القديم. وإذا عدنا إلى المذهب المالكي نلاحظ مدى تشبث إمامه وأتباعه بمسائل من هذا القبيل مثل الاسترقاء والتعوذ والتمائم والشؤم والفال وعين الحاسد[2]. ونتساءل هنا، ألا يجد البربر في مثل هذه الطقوس[3] متنفسا لتصريف بعض معتقداتهم السحرية القديمة ؟

لا نستبعد ذلك، وربما كان هذا من بين الأسباب التي جعلت البربر الوثنيين، يقبلون، بعد إسلامهم، على المذهب المالكي بحماس. ونذكر هنا كمثال ذلك البربري المتحمس للمذهب المالكي وهو أبو زكير البربري أحد أعوان سحنون أيام قضائه، والذي كتب إليه سحنون « أن يفتش الرفاق » لتحرير سبي تونس[4]، والذي ربما كان آباؤه من الوثنيين. لذلك فقد يكون لنوعية الديانة الوثنية بإفريقية وبالمغرب كله دور في التوجه المذهبي به، أي في اختيار المذهب المالكي به، مثلما لاحظنا ذلك بالنسبة إلى الديانة المسيحية.

وفي ختام هذه الفقرة المتعلقة بدور العامل التاريخي في التوجه المذهبي بإفريقية، هذا العامل الذي يعود بنا إلى الفترة السابقة للفتح الإسلامي، نشير إلى نقطة تشابه بين العرف البربري والمذهب المالكي، وتهم ناحية اجتماعية وبصفة أدق تهم مسألة المرأة. فقد كتب ستيفان قزال من ناحية « أن الأسرة البربرية ربها الرجل...(وهي) تستمر من ذكر إلى ذكر ». ويؤكد ذلك ألفراد بل

(1) ذكر ذلك بل، **الفرق**، ص 57.

(2) **موطأ الليثي**، ص 673، 690 ؛ ابن أبي زيد، **الرسالة**، ص 325-326.

(3) هذه الطقوس ليست خاصة بالمذهب المالكي، فهي حاضرة أيضا في المذاهب السنية الأخرى، وهذا بخلاف المعتزلة، على ما يبدو، المتميزين بنزعتهم العقلانية.

(4) **تراجم أغلبية**، ص 109.

قائلا إن « الزوجة تعامل معاملة الشيء المملوك في العرف البربري ».[1]
وعندما نقارن من ناحية أخرى بين المذهبين الحنفي والمالكي في هذه المسألة، بما أن التنافس قد تركز في الأخير بينهما، يبدو أن موقف المذهب المالكي عموما تجاه المرأة هو أكثر « محافظة » مما هو عليه لدى المذهب الحنفي[2]. ونتساءل هنا، هل لهذا الجانب دور في التوجه المذهبي بإفريقية ؟ مع أن هذا لا يعني أن المذهب المالكي يعامل المرأة كشيء مملوك، بل إن موقفه منها هو الأقرب إلى العرف البربري. للإجابة عن هذا السؤال يكفي أن نشير إلى أن الاتجاه الشيعي لم يجد نجاحا كبيرا بإفريقية وبالغرب الإسلامي كله على المدى الطويل. هذا الاتجاه الذي يعطي للبنت أو للمرأة قيمة لا بأس بها في مسألة الميراث مثلا، إذ أنه يقدم في الميراث القرابة على العصبة. مثلا إذا مات رجل عن بنت وابن ابن، كل الميراث يعود للبنت بينما لا يمكنها السنيون إلا من النصف فحسب[3]. ومسألة المرأة في هذا الباب من بحثنا ربما تبدو جانبية جدا، لكنها بالمقابل كانت جوهرية بالنسبة إلى البربر، إذ أنها تمس كل بربري في حياته الخاصة وبصفة مباشرة.

كل هذا يسمح لنا بأن نستنتج أن فترة التاريخ القديم عموما كان لها دور في نجاح المذهب المالكي بإفريقية وبالمغرب كله على المدى الطويل، رغم أن المعطيات المتوفرة لدينا في هذه المسألة تتميز بالضحالة.

(1) بل، الفراد، الفرق، ص 50-51.

(2) مثلا في مسألة الزواج، يوجب مالك موافقة ولي الشابة على ذلك. وهذا بخلاف أبي حنيفة، انظر موطأ الشيباني، ص 181-182، انظر أيضا مقالنا « معايير تصنيف النساء »، 2001 ، ص 48-82.

(3) المجدوب، عبد العزيز، الصراع المذهبي بإفريقية...، تونس، 1975، ص 179-180.

6) دور العامل العرقي

لئن ربط ليفي-بروفنسال نجاح المذهب المالكي بالأندلس بكثرة عدد البربر وعدد المولدين من الأسبان بها وبقلة عدد العرب[1]، فإن أحمد بكير ربط نجاح ذلك المذهب بإفريقية ونجاح المذهب الأشعري بها بوجود العنصر العربي بها وبصفة أخص من الأصل اليمني من جهة، وبانتساب إمامي هذين المذهبين إلى الأصل العربي اليمني من جهة أخرى[2]. ونتساءل هنا، بأي جنس يمكن ربط نجاح المذهب المالكي بالغرب الإسلامي ؟ هل يكون ذلك بالجنس البربري كما ارتآى ذلك ليفي-بروفنسال، أم بالعنصر العربي كما ذهب إليه أحمد بكير، أم بالاثنين في الوقت نفسه، إذ أن كليهما موجودان بتلك المنطقة ؟

ولئن قبلنا آنفا بدور العامل التاريخي البعيد أي السابق لفترة الفتح، في التوجه المذهبي بإفريقية، فإن هذا يفرض علينا قبول دور البربر في هذه المسألة، خاصة وأن ليفي-بروفنسال علل ذلك بخاصية أخرى لدى البربر وهي شدة تدينهم. وهي خاصية اتفق عليها تقريبا جل الباحثين[3]، وساهمت في جعلهم يختارون المذهب المالكي. ويظهر أن بلعشي، في تفسيره لانتشار المذهب المالكي بالمغرب، قد اعتمد على هذا العامل. إلا أنه ربط بين الجنس البربري والمذهب المالكي بصفة شبه آلية، وكأن كل بربري يكون مؤكدا مالكيا[4]. وهذا النوع من التفسير المعتمد على التعميم يوقع أحيانا في الخطأ إذ أن عددا من بربر المغربين الأوسط والأقصى قد اتبعوا في الأول مذاهب غير سنية[5]، هذا إلى جانب أنه من الصعب الحديث عن جنس بربري موحد، نتيجة

(1) E. Levi-Provençal, *Histoire*..., 1950-3, T. 3, p. 455-7.

(2) أحمد بكير، مقدمة **ترتيب المدارك للقاضي عياض**، ج 1، ص 15.

(3) انظر مثلا Idris, H. R., (d), 1967, *art. cit.*, p. 398، مع التذكير بأنه أكد أن هذه الظاهرة تهم الأسبان أيضا.

(4) Bel Ochi, M. S., *La conversion*..., 1981, p. 118.

(5) مثلا المذهب الخارجي الذي تمثله الدولة الرستمية بتاهرت والدولة المدرارية بسجلماسة، وكذلك المذهب الشيعي الذي نسب إليه اليعقوبي عددا من الدويلات (اليعقوبي، **كتاب البلدان**، النجف، د. ت، ط 3، ص 104).

لكثرة التباين بين مجموعاته من الناحية المورفولوجية وحتى اللغوية[1]. لذلك نرى أن الانتماء إلى الجنس البربري، في حد ذاته، لا يكفي لوحده لتفسير التوجه المذهبي لدى البربر، رغم أهميته، إذ يجب أن نضيف إليه درجة التحضر ونوعية العقلية.

وبالنسبة إلى الجنس العربي بإفريقية، فالراجح أنه كان أكثر عددا مما هو عليه بالأندلس. فقد قدر وليام مارسي عدد الجنود الوافدين على شمال إفريقيا في عهد الولاة بحوالي 150.000، مع وجوب إضافة التجار والموظفين إليهم وكذلك النساء والأطفال.

ولو حاولنا التعرف على هؤلاء العرب الوافدين على المغرب من الناحية القبلية، لاستنتجنا أنهم كانوا خاصة من اليمنية في العهد الأموي. بينما في العهد العباسي الأول، فقد كانوا خاصة من المضرية من تميم. وقد رأينا أن أحمد بكير قد ربط من ناحية بين نجاح المذهب المالكي والمذهب الأشعري بإفريقية وبين انتساب مالك وأبي الحسن الأشعري إلى أصل عربي يمني من ناحية أخرى. وهو رأي، فيما يبدو، في بعض جوانبه، قابل للنقاش. فقد ذكرنا أن المذهب المالكي دخل إلى إفريقية في حدود سنة 767/150، وهي فترة بدأ فيها التوازن يختل لفائدة المضرية على حساب اليمنية، إذ قدمت أعداد هامة من المضرية سنة 761/144 في إطار حملة ابن الأشعث[2]، وخاصة عند دخول يزيد بن حاتم إلى إفريقية سنة 771/155، إذ كان مرفوقا بعدد ضخم من الخراسانيين ومن العرب من تميم. فهل يمكن القول إن تراجع أهمية اليمنية أدى بها إلى اتباع المذهب المالكي كشكل من أشكال المعارضة ؟

تعسر الإجابة عن ذلك، فقد رأينا أن المذهب المالكي يتميز بمواقفه المحافظة، من الناحية السياسية، لذلك يصعب القول إن اليمنية تبنوا ذلك المذهب كشكل من أشكال المعارضة. ومن ناحية أخرى، وانطلاقا من مثال

(1) *E. I.*, 2, I, « Berbères » (Ch. Pellat), p. 1208, (L. Galand), p. 1216.

(2) ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، بيروت، 1965، ج 5، ص 318-319.

ذلك العربي القيسي في القرن 3هـ/9م الذي كان يجهل « ممن في قيس » هو[1]، وانطلاقا مما استنتجه هشام جعيط حول بداية بروز ظاهرة الانتماءات الجغرافية على حساب الانتماءات القبلية في إفريقية في عهد الولاة[2]، يمكن أن نستنتج أن العرب بدأوا في تناسي انتماءاتهم القبلية منذئذ، وبالتالي يمكن استبعاد تأثير هذا الصنف من الانتماء على التوجه المذهبي.

إلا أن الدراسة التي قمنا بها مؤخرا حول مؤسسة العاقلة في مجتمع الغرب الإسلامي الوسيط، مكنتنا من أن نستنتج أن الشعور القبلي ظل حيا لدى العرب ولدى البربر حتى داخل المدن، وبالتالي صعوبة الحديث عن تناسي العرب لانتماءاتهم القبلية[3]. لهذه الاعتبارات، يصعب فعلا البت في مسألة العلاقة بين الانتماء القبلي والانتماء المذهبي.

وبالمقابل يمكن التقريب بين ظاهرتي نجاح الاتجاه السني بإفريقية والانتماء إلى العنصر العربي عموما. فقد ذكر شارل أندري جوليان أن « الاتجاه السني ممثل واقعيا عن طريق الاستبداد العربي، والبيروقراطية العربية »[4]. وفعلا قد ميزت الدولة الأموية العنصر العربي على بقية الأجناس، ودرت عليه الأموال الطائلة، والأمويون هم من السنيين. لذلك فمن الطبيعي جدا، مبدئيا، أن يكون عرب إفريقية من السنيين، خاصة إذا علمنا أن أرستقراطية عربية قد استقرت بها. وبقيام الدولة العباسية وقع التراجع عن تمييزه بالشرق. وهو أمر لم يحدث بإفريقية، إذ يظهر أن تمييز العرب هناك قد تواصل على الأقل جزئيا في العهد الأغلبي[5]. ولذلك من الطبيعي أن يكون هؤلاء العرب من المناصرين للدولة الأغلبية، لاسيما عند بروز الثورات البربرية، وبالتالي من السنيين المؤيدين للاتجاه الرسمي لدى الأغالبة والعباسيين.

(1) الخشني، طبقات، ص 175-176.

(2) Djait. H., « La wilaya d'Ifriqiya... », *Studia Islamica*, XXVII, 1967, p. 115

(3) « 'Aqila... », 2004.

(4) Julien, Ch. A., *Histoire...*, op. cit., T. 2, p. 29

(5) أبو العرب، طبقات، ص 144-145.

وتصور تاريخ العنصر العربي بإفريقية إلى بداية العهد الأغلبي على هذه الشاكلة، يوحي بتطرف في التبسيط وبمبالغة في التعميم، إذ أن واقع هذا العنصر بها معقد بطريقة مفزعة. فالعرب بإفريقية لم يكونوا منقسمين من ناحية الانتماء القبلي فحسب، بل إنهم منقسمون كذلك سياسيا واجتماعيا، بل حتى من ناحية تاريخ دخولهم إلى هذه المنطقة. هم منقسمون سياسيا لأن بعضهم من خصوم البيت الأموي الذين أسخطتهم سياسته. وهم منقسمون كذلك من ناحية تاريخ دخولهم إلى إفريقية إذ يوجد من هو « من عرب البلد »، أي الذين دخلوا إفريقية بصفة مبكرة منذ أواسط العهد الأموي مثل عائلة الفهريين. كما يوجد من قدم إلى إفريقية من العرب بصفة متأخرة وهم خاصة جند الشام الذين أساءوا التصرف مع « عرب البلد »، مما أدى إلى هزيمة العرب أمام البربر في معركة السبو سنة 741/123[1]. وهم منقسمون من الناحية الاجتماعية أيضا إذ ليسوا كلهم من الأرستقراطية. ونتيجة لهذه الانقسامات المختلفة بين أفراد العنصر العربي، يعسر أن يكون لهم موقف موحد تجاه التوجه المذهبي بإفريقية. لكن، هل يمكن تحديد موقف جل أفراد هذا العنصر من المذهبين المالكي والحنفي ؟ يصعب تحديد ذلك أيضا. إلا أنه من الممكن القول إن جل العرب بإفريقية كانوا من السنيين، إذ أن الاتجاه السني يناصر على الأقل فكرة تمييز العنصر العربي على بقية العناصر. يؤيد هذه الفكرة ألفراد بل، فقد تحدث عن كره أهل السنة الخلص للبربر خلال القرنين 2 و3 هـ/8 و9م[2]. ولكن إذا اعتمدنا على التقسيم من الناحية الاجتماعية، هل يمكن المغامرة بالقول إن أثرياء العرب كانوا من الحنفية، مناصرة منهم للأغالبة، بينما كانت عامتهم من المالكية ؟ فجبلة بن حمود المالكي (ت 911/299)، مثلا،

(1) مثل هذا التقسيم لاحظه هادي روجي إدريس بالنسبة إلى عرب الأندلس. فالذين دخلوا منهم الأندلس أيام الفتح كانوا من اليمنية وتفاعلوا مع مذهب أهل المدينة، والذين دخلوها مع القائد بلج انطلاقا من الشام كانوا من القيسية واتبعوا مذهب الأوزاعي : (d),1967, *Art. cit.* p. 405.

(2) بل، الفراد، الفرق، ص 96.

كان أبوه مصاحبا للسلطان وثريا جدا ويتبع مذهب أبي حنيفة[1]؛ بينما كان سحنون، زعيم المذهب المالكي، يلعن الفقر لأنه منعه من السماع من مالك.

يصعب القبول بذلك القول لأننا كنا دحضنا ذلك التقسيم التقليدي المتمثل في جعل الحنفية من الأرستقراطية والمالكية من العامة، ثم لأنه ليس من المؤكد أن الأرستقراطية العربية كانت دائما مساندة للأغالبة، بما أنها « قد حضدت منذ عهد زيادة الله الأول ».[2] هذا إلى جانب أن بعضا من الأرستقراطية العربية كان من المالكية مثل ابن أبي حسان اليحصبي (ت 841/227) تلميذ مالك.

إلا أن تأكيد المصادر المالكية على الأصل العربي لدى مالك ولدى سحنون يجعلنا نميل إلى القول إن عامة العرب بالمغرب قدموا المذهب المالكي على المذهب الحنفي، هذا المذهب الذي لم يكن إمامه عربيا، نعني أبا حنيفة. كما لم يكن مروجه بالمغرب عربيا، نعني أسد بن الفرات. لاحظنا أعلاه كذلك أن المذهب المالكي لم ينتشر بإفريقية على يدي علي بن زياد لأسباب منها عدم انتسابه إلى العنصر العربي. وبالمقابل انتشر ذلك المذهب على يدي سحنون العربي الأصل. وقد يكون نجاح سحنون في ذلك أيضا نتيجة حرصه على التمسك بالسنة القويمة ومقاومته للبدع، وهو أمر يتلاءم ونوعية عقلية البربر، ومن هنا التفافهم حوله. على أنه من المرجح أن عددا من البربر كان مرتبطا بالعرب عن طريق الولاء. هذه الظاهرة التي ربما لم تساهم في تأسلم عدد من البربر فحسب، بل ربما ساهمت كذلك في جعل هؤلاء يقلدون أسيادهم العرب في انتمائهم المذهبي، أي في اتباع المذهب المالكي.

7) تجربة رديئة مع الخوارج لدى أهل المغرب

فسر ألفراد بل ظاهرة كره السنيين الخلص للبربر في القرنين 2-3هـ/8-9م، بانتشار المذهب الخارجي بين هؤلاء. إلا أننا بينا آنفا أن بربر إفريقية لم يتفاعلوا مع الاتجاه الخارجي، إذا استثنينا طبعا جنوب هذه المنطقة، أي ما

(١) تراجم اغلبية، ص 280.

(2) محمد الطالبي، « الأوضاع... »، مقال مذكور، ص 29-30.

يقابل جهة الجريد وجهة طرابلس. ونرجح أن هذا الاستثناء يعود كذلك إلى ندرة عدد العرب بهاتين المنطقتين. ومنهما انطلقت أكبر الثورات الخارجية التي ألحقت أضرارا جسيمة بالقيروان خلال القرن 2هـ/8م. فعندما استولت قبيلة ورفجومة الصفرية على تلك المدينة سنة 757/140، « قتلوا بها من كان من قريش، وربطوا دوابهم بالمسجد الجامع ». وعندما حاصر أبو حاتم يعقوب بن حبيب الإباضي القيروان، أحرق أبوابها وثلم سورها وقتل واليها سنة 154/ 770، مما أجبر أهل القيروان على مصالحته « على ما أحب وارتحل »[1].

على أن تلك الثورات لم تشك منها القيروان فحسب، بل شاركتها في ذلك بقية مناطق إفريقية. فقد اعتمد الخوارج في ثوراتهم على عناصر بربرية قليلة التحضر، لا يعجبها في المذهب الخارجي إلا ثوريته. فكانت تعمد إلى السلب والنهب وإلى انتهاك الحرمات، كما تصف ذلك المصادر السنية.

وكل هذا يسمح لنا بالقول إن أهل إفريقية مروا بتجربة رديئة مع الخوارج، مما ولد لديهم نقمة شديدة عليهم. لذلك من البديهي أن يبحثوا، عند التخير المذهبي، عن المذهب السني الأكثر تحاملا على الخوارج، ألا وهو المذهب المالكي. وقد حرض مالك على استتابة الخوارج، وإن رفضوا ذلك يقتلون[2].

ويظهر أن مالكا قد ألح كثيرا على تلاميذه المغاربة في إبلاغ هذا الموقف، إذ من البديهي أنه بلغته كثرة معاناة أهل المغرب من الثورات الخارجية. والدليل على هذا الإلحاح، أن مالكا كان يجل عبد الله بن غانم أحد تلاميذه المغاربة، وينعته بكريم بلده، لأن أباه عمر بن غانم قتل من الخوارج في وقعتي القرن والأصنام مائة وثمانين[3].

(1) ابن خلدون، **العبر**، مجلد 4، ص 43، مجلد 6، ص 224. شكا أيضا أهل فاس، من ثورة عبد الرزاق الخارجية الصفرية خلال النصف الثاني من القرن 3هـ/9م. وقد انطلقت تلك الثورة من جبل مديونة جنوب فاس، وتمكن قائدها من الاستيلاء على حي الأندلسيين بتلك المدينة. وقد طردهم منه يحيى الثالث بن القاسم الملقب المقدام (ت 292/ 905) : (*E. I.*,2, III, Idrissides, D. Eustache, p. 1062).

(2) **المدونة**، ج 3، ص 47.

(3) المالكي، **رياض**، ج 1، ص 216-217.

ولئن ساهمت الثورات الخارجية المسلطة على أهل إفريقية في خلق نقمة لديهم على الخوارج، وفي جعلهم بصفة غير مباشرة يتجهون اتجاها سنيا مالكيا، فإن هذه الثورات وبفشلها في إفريقية ـــ نتيجة لرفض هذه المنطقة[1] التعامل معها ونتيجة للتدخل العسكري العباسي ـــ قد ساهمت في جعل فلول الخوارج المنهزمة تنسحب من إفريقية، للتفكير في إقامة إمارات خارجية بعيدا عن إفريقية. وأحسن مثال للتدليل على ذلك، يهم عبد الرحمان بن رستم الذي ولاه على إفريقية أبو الخطاب عبد الأعلى بن السمح الإباضي سنة 758/141، والذي بقي يحكم بها إلى قدوم محمد بن الأشعث سنة 761/144 فانسحب ابن رستم من إفريقية متوجها نحو المغرب الأوسط وهناك أسس تاهرت عاصمة دولته الجديدة في نفس السنة المذكورة. وقد علق إيفر قائلا : « إن ابن رستم أسس الدولة الرستمية بمعية من نجا من الموت من إباضية إفريقية، هؤلاء الذين احتموا بالمغرب الأوسط. »[2]. وفي هذه العملية كسب كبير بالنسبة إلى الاتجاه السني، إذ تم « تطهير » إفريقية من أنصار المذهب الإباضي، رغم بقاء بعض الحلقات الخارجية المحدودة العدد بجامع القيروان والتي قام سحنون بتشتيتها. وبذلك يصبح الجو ملائما لأهل السنة للتركز بها. ورغم المحاولات التي سيقوم بها ابن رستم للتدخل بجيوشه في إفريقية، انطلاقا من تاهرت، مغتنما في ذلك خاصة ثورة أبي حاتم يعقوب سنة 154/ 770، فإن الرستميين تخلوا في الأخير عن طموحاتهم للسيطرة على إفريقية.

ومظهر ثالث وأخير لمساهمة الثورات الخارجية بإفريقية في التوجه المذهبي بها، وهو كذلك غير مباشر، يتعلق بالارتباط المتين بين هذه الثورات والجنس البربري. فجل المصادر السنية تنعت البربر بالخوارج، وتبعها في ذلك جل الباحثين أمثال باسيه ووليام مارسي، هذا الذي يقول إن جل البربر انضموا إلى الاتجاه الخارجي مثلما كانوا انضموا إلى الدوناتية عندما دخلوا

(1) مع استثناء جنوب إفريقية، كما ذكرنا آنفا.

(2) *E. I.*, 2, I, (C) « Berbères après l'Islam » , (G. Yver), p. 1210.

المسيحية[1]. وإذا علمنا أن عددا هاما من البربر يقيم بإفريقية إلى جانب العرب، وأنه توجد حرب نفسية بين الجنسين تتعلق بمسألة تمييز العرب على البربر، فمن الطبيعي جدا أن يعمد العرب، وهم من السنيين، إلى توجيه تهمة « الخارجي » إلى بربر إفريقية، رغم أن هؤلاء، وكما بينا آنفا، لم يتفاعلوا مع الاتجاه الخارجي. وكرد فعل على هذه التهمة، وحتى يبرزوا استعلاءهم عن هذه « البدعة »، عمد هؤلاء البربر إلى التمسك بالمذهب السني المعروف بشدة عداوته للخوارج، الا وهو المذهب المالكي. بل إنهم في هذا المضمار سيعمدون إلى وسائل أكثر جذرية تتمثل في التنكر لأصلهم البربري وفي انتحال أنساب عربية. ويكفي أن نذكر هنا بمثال البهلول بن راشد (ت 183/ 799) الذي أقام طعاما لأصحابه عندما اكتشف أنه ليس من البربر. وهو دليل جازم على مدى نجاح العرب في هذه الحرب النفسية.

ولذلك نعتقد أن للتجربة الخارجية دورا فعالا، لكنه غير مباشر، في التوجه المذهبي بإفريقية، أي في تقديم المذهب المالكي بها على غيره. وقد تم ذلك من وجوه ثلاثة وهي نقمة أهل إفريقية على الخوارج، وتكوين إمارات خارجية إباضية بعيدا عن إفريقية جلبت نحوها عددا ممن كان ينتسب إلى هذا الاتجاه بإفريقية، وأخيرا النجاح الذي أحرزه العرب في تلك الحرب النفسية ضد البربر. ومن الممكن أيضا أن هذا العامل ساهم أيضا على المدى الطويل في نجاح المذهب المالكي بالمغربين الأوسط والأقصى. فبعد النجاح القصير المدى الذي لقيه الاتجاه الخارجي بين أهالي طنجة، وخاصة بين أهالي تاهرت وسجلماسة، أخذ ذلك المذهب في التراجع ليحل محله المذهب المالكي.

وربط عمر الجيدي من جهة أخرى نجاح المذهب المالكي بالمغرب والأندلس بالتجربة الخارجية بطريقة أخرى. فالخوارج ينكرون حكم الأمويين والعلويين، وبما أن الأندلس كانت تحكم من قبل الأمويين والمغرب كان يساس من طرف الأدارسة العلويين، عمل حكام هذين القطرين على ترسيخ مذهب

(1) W., Marçais, 1929, p. 257.

مالك لإبطال مذهب الخوارج[1]. وهي ملاحظة يمكن تطبيقها جزئيا على إفريقية بما أن حكامها وعلماءها أيضا حاربوا الاتجاه الخارجي. إلا أن الربط الذي قام به روبار برنشفيك وكليليا سرنالي ساركا بين التجربة الخارجية بالمغرب الإسلامي وانتشار المذهب السني هناك يبدو أكثر طرافة، بما أنهما أدخلاها في إطار علاقة تلك المنطقة بالشرق الإسلامي. فقد ربط الباحثان اندثار المذاهب « المبتدعة » بتحرر المغرب سياسيا من هيمنة الشرق الإسلامي، بما أن انتشار تلك المذاهب كان مرتبطا بالمعارضة البربرية للحكم العربي. فما إن تمكن البربر من مقاليد حكم المغرب، حتى تخلصوا من تلك المذاهب وناصروا الاتجاه السني، وبذلك أتى انتصار المذهب المالكي ؛ وهو رأي يتماشى وفكرة الربط بين الاتجاه الخارجي والمعارضة البربرية.

8) دور السلطان

ربطت بعض المصادر انتشار المذهب المالكي بالغرب الإسلامي بعامل سياسي يتمثل في دور السلطان. ويبدو أن الرائد في ذلك الشأن كان ابن حزم الأندلسي، قال : « مذهبان انتشرا في بدء أمرهما بالرئاسة والسلطان ؛ مذهب أبي حنيفة، فإنه لما ولي القضاء أبو يوسف كانت القضاة من قبله من أقصى المشرق إلى أقصى عمل إفريقية، فكان لا يولي إلا أصحابه والمنتسبين لمذهبه؛ ومذهب مالك عندنا بالأندلس، فإن يحيى بن يحيى كان مكينا عند السلطان مقبول القول في القضاة، وكان لا يلي قاض في أقطار بلاد الأندلس إلا بمشورته واختياره، ولا يشير إلا بأصحابه ومن كان على مذهبه، والناس سراع إلى الدنيا، فأقبلوا على ما يرجون بلوغ أغراضهم به ».[2]

(1) الجيدي، عمر، **محاضرات**، ص 37.

(2) ابن خلكان، **وفيات**، ج 6، ص 5-144 ؛ **المغرب في حلى المغرب**، ج 1، ص 164 ؛ الحميدي، **جذوة**، ص 360-361 ؛ المقري، **نفح**، ج 2 ، ص 10.

ويبدو أن القاضي عياض كان يتفق مع ابن حزم في هذا الرأي، إذ يستفاد من كلامه أن هشام بن عبد الرحمان ثاني أمراء بني أمية أخذ الناس جميعا بالتزام مذهب مالك.[1] وقد أيد جل الباحثين هذا الرأي بل إن عمر الجيدي ذكر أن « من «انتقد ابن حزم لم يأت بأدلة مقنعة والناس كما قيل على دين ملوكهم ».[2] ولئن صح هذا الرأي بالنسبة إلى الأندلس[3]، فهو لا ينطبق تماما وبنفس الطريقة على مناطق أخرى من الغرب الإسلامي. فالحكام في إفريقية مثلا تبنوا مذاهب مغايرة للمذهب المالكي في حين أن ذلك المذهب انتهى بالانتصار بها. فقد مثل سحنون عاملا هاما في انتشار المذهب المالكي هناك، إلا أن ذلك الأمر لم يكن مرتبطا فحسب بولايته القضاء، بل إنه كان مرتبطا أيضا بخصائص أخرى تميز بها سحنون ساعدته على نشر ذلك المذهب، مثل نوعية شخصيته، وتصرفه مع طلبته... نقول هذا رغم أن ولاية القضاء كانت أساسية لنشر مذهب ما، ورغم ما ذكره الحميدي والسيوطي ومؤلفو **المغرب في حلى المغرب**. فعندما ذكر هؤلاء رأي ابن حزم المذكور أعلاه، عقبوا عليه قائلين : « وكذلك جرى الأمر في إفريقية لما ولي القضاء بها سحنون بن سعيد ثم نشأ الناس على ما انتشر »[4]. فالأولى أن نقول إن أهل إفريقية قدموا المذهب المالكي على غيره عن طواعية لتوفر عوامل فصلنا الحديث عنها أعلاه.

وبالنسبة إلى المغرب الأقصى، نقل الكتاني أن إدريس الثاني (192-213/ 808-828) « حمل أهل المغرب على اتباع مذهب مالك رضي الله عنه ». وقد تم تبرير هذا الإجراء بعوامل ترتبط بموقف مالك من العباسيين ومن آل البيت. فقد روى مالك في **الموطأ** عن جد إدريس، عبد الله الكامل، كما أفتى « بخلع أبي جعفر عبد الله بن محمد المنصور العباسي وبيعته لمحمد النفس

(1) القاضي عياض، **المدارك**، ج 1، ص 55.

(2) الجيدي، عمر، **محاضرات**، ص 35 ، هامش 22.

(3) فسر إ. ليفي بروفنسال انتشار المذهب المالكي هناك بعامل يذكر بما ذهب إليه ابن حزم، انظر :
Turki, A, (a), 1982, *op. cit*, p. 50, note 2

(4) **المغرب في حلى المغرب**، ج 1، ص 164 ؛ الحميدي، **جذوة**، ص 361 ؛ السيوطي، **تزيين**، ص 56.

الزكية وعهده لأخيه إدريس الأكبر بالخلافة بعده » ؛ لذلك كان إدريس يقول : « نحن أحق بهذا الكتاب (الموطأ) وقراءته ».[1] وهي رواية قابلة للنقاش من جوانب عدة.

ساهمت عوامل أخرى فرعية في انتشار المذهب المالكي بالغرب الإسلامي نذكر منها مثلا عامل التقليد إذ رأينا أعلاه أن الحميدي وأصحاب المغرب في حلى المغرب تحدثوا عن نشأة الناس « على ما انتشر ». وساهم عامل القرب الجغرافي في انتشاره بالمغرب الأوسط، بما أنه كان يقع بين منطقتين قدمتا المذهب المالكي، هذا إلى جانب تأثير الأندلس عليه. وساق عبد المجيد تركي عاملا آخر لتفسير انتشار ذلك المذهب بالأندلس ذاتها، ربطه بأدب المناقب الذي بلوره العلماء منذ فترة مبكرة، لا سيما منذ عهد عبد الملك بن حبيب (ت 238/ 852). تمحور هذا الأدب حول رواية أخبار تمجد مالكا ومذهبه، وحول نوع من الإشهار له ولمذهبه.[2]

على أن مختلف عوامل انتشار المذهب المالكي بالغرب الإسلامي التي تناولناها بالدرس، تسمح لنا جزئيا بمناقشة ما ذهب إليه محمد بنخيرة. فقد ذكر أن الإجابة عن السؤال الذي يهم أسباب انتشار ذلك المذهب هناك « معروفة ». فهي في نظره ذات صبغة « تاريخية » كان عرف بها عدد من الباحثين ذكر منهم ألفراد بل وجاك بارك، وهنري بوسكي، وروبار برنشفيك، وهادي روجي إدريس،

(1) الكتاني، **الأزهار**، ص 129-131.

(2) Turki, A., (a), 1982, *op. cit.*, p. 50 et passim قارن بما ورد أعلاه في الهامش 5 ص 31 كما ساقت هند شلبي بعض العوامل لتفسير انتشار المذهب المالكي بإفريقية، اعتمدت فيها أساسا على حسين مؤنس (**القراءات بإفريقية من الفتح إلى منتصف القرن الخامس الهجري**، تونس-ليبيا، الدار العربية للكتاب، 1983، ص 224-225) ؛ انظر أيضا خليفة بابكر الحسن، **دراسات**، ص 23-24، و مصطفى الهروس الذي حاول تلخيص ما ذكره كل من حسين مؤنس ومحمد الشاذلي النيفر وغيرهما حول انتشار المذهب المالكي بالأندلس (« قيام المدرسة المالكية بالأندلس »، في **التراث المالكي في الغرب الإسلامي**، الرباط، 1998، ص 214-215).

وجورج مارسي، وليفي-بروفنسال، ويوسف شاخت، ومحمد الطالبي، وعبد المجيد التركي[1].

Benkheira, M., H., « Un mufti... », 1999, pp. 1-28, p.1. (1)

الفصل الثالث

علاقة المذهب المالكي بالاتجاهات « المبتدعة » والمذاهب السنية المخالفة في القرن 3هـ/9م

خلال حديثنا عن أسباب انتشار المذهب المالكي بالغرب الإسلامي، تعرفنا على البعض من مواقف مالك من بعض الفرق « المبتدعة » ومن المذاهب السنية المخالفة. وسنحاول في هذا الفصل أن نتعرف على ملامح انعكاسات ذلك على علماء المالكية. كما سنحاول الإجابة عن السؤال التالي : هل أن هؤلاء العلماء سايروا تلك المواقف كما صدرت عن مالك أم أنهم تغاضوا عن بعضها ؟

1) المذهب المالكي والاتجاهات « المبتدعة »

من الاتجاهات « المبتدعة » التي عرفها المغرب في القرن 3هـ/9م نذكر الاعتزال والإرجاء والتشيع وكذلك الاتجاه الخارجي.

أ) علاقة المذهب المالكي بالاعتزال

إثر وفاة سحنون، رفض أهل بيت الأمير محمد بن الأغلب « وأكثرهم كانوا معتزلة » أن يصاحبوه للصلاة عليه، قائلين إن سحنونا كان « يكفرنا ونكفره ».[1] فإن كان سحنون يكفر المعتزلة وبالتالي القدرية، بما أن المصادر السنية آنذاك لا تميز بينهم. وفي هذا طبعا مسايرة لإحدى الروايات المأثورة عن مالك وهي الأكثر تصلبا. فقد ورد في الموطأ أن مالك بن أنس يرى رأي عمر بن عبد العزيز في القدرية، إن لم يتوبوا، يقتلون[2]. بينما في رواية أخرى تميز موقف

(1) النعمان، افتتاح الدعوة، تحقيق فرحات الدشراوي، تونس، 1975، ص 61.

(2) مالك بن أنس، الموطأ رواية يحيى الليثي، إعداد أحمد راتب عرموش، بيروت، 1984، ط 8، ص 649 ؛ النوادر، ج 14، ص 539.

مالك من القدرية بشيء من اللين إذ قال فيهم : « قوم سوء لا تجالسوهم ولا تصلوا وراءهم وإن جامعوكم في سفر فاخرجوهم.»[1]

وربما في هاتين الروايتين يأتي رفض سحنون الصلاة وراء أئمة المعتزلة، بل حتى وراء ابن أبي الجواد القاضي الحنفي الذي « يقول بالمخلوق »، وهو أمر كاد أن يعرضه لعقوبة تصل إلى خمسمائة سوط لولا تدخل الوزير علي بن حميد. فبالنسبة إلى خلق القرآن، أثرت أيضا عن مالك روايتان : واحدة تقول بتكفير من يقول بذلك، وأخرى تقول فيه « يجلد ويحبس ».

ويظهر أن سحنونا قد أخذ بمحتوى الروايتين، ويبدو ذلك من خلال معاملته لابن أبي الجواد. أما عون بن يوسف الخزاعي (ت 853/239)، وهو من علماء المالكية، فقد كان يعترف للذي يقول بالمخلوق بأنه من الموحدين[2]. ولو حاولنا المقارنة بين موقف علماء المالكية عموما وموقف علماء الحنفية من الاعتزال، لاستنتجنا أن موقف الحنفيين تميز بشيء من الاعتدال. بل إن بعضا من هؤلاء سايروا المعتزلة في بعض مبادئهم، خاصة في مسألة خلق القرآن. ويمكن تفسير ذلك على الأقل بسببين ؛ الأول يهم موقف أبي حنيفة ذاته من هذه المسألة إذ أنه لم يؤثر عنه أنه كفر من قال بها. وإذا صدقنا ما ذكره ابن عبد البر، وهو مالكي، فإن أبا حنيفة كان يقول بالمخلوق، إذ أن إسماعيل بن حماد بن أبي حنيفة قال أمام الخليفة المأمون (198-218/ 813-833) : « القرآن مخلوق وهو رأيي ورأي آبائي ». إلا أن بعض الحاضرين رد عليه : « أما رأيك فنعم وأما رأي آبائك فلا »[3]. أما السبب الثاني فهو يعود إلى تولي عدد من الأحناف لمناصب إدارية ودينية هامة للأغالبة، هؤلاء الذين يدينون بالاعتزال. لذلك من الممكن أن يجاري بعض الأحناف السلطان في ذلك. ويظهر أن الأغالبة قدموا الاعتزال كاتجاه عقدي رسمي لدولتهم منذ عهد زيادة الله الأول (201-223/817-838)، مسايرة منهم للخليفة العباسي المأمون، هذا الذي

(1) الزواوي، **مناقب**، ص 37 ؛ انظر رواية أخرى مقاربة لهذه في **المدونة**، ج 1، ص 84.
(2) المالكي، **رياض**، ج 1، ص 386 ؛ **تراجم أغلبية**، ص 139.
(3) ابن عبد البر، **الانتقاء**، ص 166.

أظهر القول بخلق القرآن سنة 827/212، وحاول فرضه بالقوة في آخر عهده. ولتدعيم الاتجاه المعتزلي بإفريقية، عمد الأغالبة إلى وسائل من بينها، استجلاب العلماء من الشرق لمناظرة علماء إفريقية، مثل العنبري الذي قدم في عهد زيادة الله الأول من البصرة. كما عين الأغالبة عددا من قضاتهم من المعتزلة أو من المناصرين لمبادئهم، مثل أبي محرز محمد بن عبد الله الكناني، وخاصة ابن أبي الجواد الذي ولي القضاء خلال ثمانية عشر سنة وعزل سنة 846/232. وفي أيام هذا الأخير تعرض بعض العلماء إلى محنة خلق القرآن، نذكر منهم أساسا سحنون، وذلك سنة 846/231. فكان عقابه أن « ينادى عليه بسماط القيروان أن لا يفتي، ولا يسمع أحدا، ويلزم داره ؛ ففعل ذلك وأخذ عليه عشرة حملاء ».[1] وهو عقاب يعبر عن قلة عنف هذه المحنة بإفريقية، وعن تسامح رجالها، بالمقارنة مع ما وقع بالشرق. ونقول هذا رغم تعمد كتب الطبقات تضخيم معاناة علماء المالكية من هذه الظاهرة ؛ بل إن إفريقية أصبحت ملجأ يحتمي به بعض العلماء المشارقة هروبا من المحنة ببلادهم، من ذلك مثلا زيد بن بشر (ت 856/242) الذي « كان سبب خروجه من مصر الفرار من المحنة في القرآن ».[2]

وبسبب احتكام العداوة بين العباسيين والأمويين، لم تظهر بالأندلس محنة خلق القرآن، بل إن الأمراء الأمويين كانوا معروفين بعداوتهم للاعتزال. فعندما بلغ « السلطان » أن محمد بن أحمد بن إبراهيم بن أبي بردة الشافعي البغدادي « ينسب إلى الاعتزال »، أمر بإخراجه من البلاد سنة 983/373، « فصار إلى تاهرت عند بنت له وتوفي بها في ذلك العام ».[3] يتناغم هذا الموقف ورأي

(1) ابن ناجي، **معالم**، ج 2، ص 95.

(2) **تراجم أغلبية**، ص 149 ؛ هذا المعطى يسمح لنا بمناقشة ما ذهب إليه عمر الجيدي. فقد جعل سحنونا في مستوى أحمد بن حنبل في مسالة المحنة (**محاضرات**، ص 33).

(3) ابن الفرضي، **تاريخ العلماء والرواة للعلم بالأندلس**، تحقيق عزت العطار، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1988، ط 2، ج 2، ص 116 ؛ انظر ايضا المقدسي، **أحسن التقاسيم**، ص 236، حيث ذكر أن التعصب لمذهب مالك جعل أهل الأندلس ربما يعمدون إلى قتل المعتزلي أو الشيعي إن عثروا عليه ببلدهم.

علماء المالكية في الاعتزال. فقد كان يحيى بن يحيى الليثي وابن حبيب وإبراهيم بن حسين بن عاصم « يطعنون على أبي وهب عبد الأعلى بن وهب (ت 874/261) أشد الطعن لأنه كان يرمى بالقدر »، إلى جانب أنه كان قد « طالع كتب المعتزلة ونظر في كلام المتكلمين ».[1] أحرق « أبو مروان بن أبي عيسى وجماعة من الفقهاء » كتب خليل بن عبد الملك بن كليب إثر وفاته، لأنه « كان يعلن بالاستطاعة »، إلى جانب أنه كان « مشهورا بالقدر لا يتستر به. »[2]

وبعد انقضاء فترة المحنة، حاول علماء المالكية الأفارقة من جهتهم الرد على المعتزلة. كان ذلك بوسائل مختلفة نذكر منها توجيه التهم إليهم واستعمال القوة أحيانا، وكذلك التأليف. ومن بين هذه التهم تعمد علماء المالكية تكفير المعتزلة بصفة علنية، وذلك بهدف تنفير الناس من حولهم، وهي طريقة سيعمدون إليها فيما بعد عند مقاومتهم للفاطميين ؛ كما افتروا عليهم بجعلهم من المنكرين لعذاب القبر، بينما لم ينكر المعتزلة ذلك، بل إنهم أولوه وجعلوه معنويا لا حسيا. التجأ المالكية كذلك إلى استعمال القوة ضد المعتزلة، إثر تمكنهم من وظائف قضائية. ويوفر سحنون أحسن مثال على ذلك عند امتحانه لابن أبي الجواد. ومن هذا المثال يمكن أن نستنتج أن المحن تسبب فيها أحيانا علماء المالكية بإفريقية وليس دائما المعتزلة أو الأحناف.

وحاول علماء المالكية مواجهة الاعتزال كذلك فكريا عن طريق التأليف والمناظرة. فبعد رفضهم مجادلة المعتزلة في المسائل العقدية اضطر علماء المالكية في الأخير إلى النزول إلى الحلبة ومقارعتهم بالحجة. على أنهم لم يتمرسوا في هذا الميدان إلا بعد زمن. ولهذا الغرض كانوا يتناظرون فيما بينهم سرا، بهدف تسهيل عملية الرد على المعتزلة، وخاصة بهدف توحيد مواقفهم.[3] كما عمد بعض علماء المالكية إلى تقرير بعض القواعد في طريقة الرد على

(1) القاضي عياض، **المدارك**، ج 3، ص 138.

(2) ابن الفرضي، **تاريخ علماء الأندلس**، تحقيق إبراهيم الأبياري، القاهرة- بيروت، 1989، ط 2، ج 1، ص 253.

(3) **تراجم أغلبية**، ص 402.

القدرية، من ذلك مثلا عون بن يوسف الخزاعي (ت 853/239)، الذي كان يستشف من كلامه الموقف الجبري الواضح لدى المالكية تجاه مسألة القدر.

وبالنسبة إلى التأليف، يمكن أن نذكر كمثال محمد بن سحنون (ت 256/ 870)، الذي كتب مؤلفات في الدفاع عن مذهبه، منها **كتاب الحجة على القدرية**. والثابت أن علماء المالكية، في مقاومتهم للاعتزال، لقوا نجاحا. بل إنهم تمكنوا من ضربه بقوة لا سيما أيام ولاية سحنون القضاء، مما أدى إلى إضعاف ذلك الاتجاه، وبالتالي إلى تراجع عدد أتباعه. ومن بين هؤلاء الأتباع يمكن أن نذكر أبا حفص سليمان بن حفص الفراء (ت 882/269) الذي ربما كان أبوه من المانوية كما ذكر محمد الطالبي، وأبا الفضل المعروف بابن ظفر، ومحمد الكلاعي، وأبا إسحاق المعروف بالعمشاء، بالإضافة إلى عالمين يمكن تصنيفهما ضمن المعتزلة، عاشا في القرن 2هـ/8م، وهما ابن صخر المعتزلي الذي رفض ابن غانم (ت 805/190) الصلاة على جنازته، والبهلول بن عمر بن صالح بن عبيدة التجيبي الذي كان يقول بالمخلوق، والذي لما مات قل من كان مع جنازته من الناس، ورمي نعشه بالحجارة[1].

وانطلاقا من هذا المثال، نستنتج مدى تعصب عامة أهل إفريقية ضد المعتزلة، وضد القائلين بالبعض من مبادئهم، وبصفة مبكرة، أي منذ القرن 2هـ/ 8م، وفي هذا تأكيد لما كنا ذكرناه في إطار أسباب نجاح المذهب المالكي بالمغرب، إذ أن عقلية البربر تنفر فعلا من التدقيقات العقدية والتأويلات النظرية. وهو سبب أول لتفسير فشل الاعتزال بإفريقية. وهناك أسباب أخرى لتفسير ذلك. فإلى جانب المقاومة المالكية، يمكن أن نذكر اقتصار هذا الاتجاه على النخبة وبالتالي شدة ارتباطه بالسلطان أي بالأغالبة، ومن ورائهم العباسيون. فقد ساند المعتزلة العباسيين « مساندة مطلقة ». ولمجازاتهم جعل العباسيون الاعتزال مذهبا رسميا لدولتهم[2] في فترة ما. وفي هذا الإطار تأتي

(1) أبو العرب، **طبقات**، ص 175 اخبرنا ايضا ابن عذاري ان سليمان بن حفص الفراء المذكور اعلاه « دعا الناس...إلى... القول بخلق القرآن... فهموا بقتله »، **البيان**، ج 1، ص 119.

(2) Talbi, M., (a), 1966. *op. cit.*, p. 62.

محنة خلق القرآن، التي زادت في تنفير الناس من الاعتزال. ورغم ذلك، فقد كانت للتجربة المعتزلية بإفريقية إيجابيات لا يمكن التغاضي عنها. فالمعتزلة هم الذين دفعوا برجال المالكية إلى الخروج من التقوقع والانغلاق على النفس، كما أخرجوهم من « مجالات الفقه والرواية والنقل إلى مجالات الخوض في الكلام والعقيدة والتأويل »[1]. كما ساهموا بصفة غير مباشرة في تعميق الفكر السني عموما وتوطيده، وفي ازدهار الحياة الفكرية بالمغرب، إذ أنهم كانوا من رواد الاتجاه العقلاني. بل إنهم انبروا للدفاع عن الإسلام، منزهين الذات العلية عن كل ما يوحي بالتجسيم وتعدد الآلهة، إذ أنهم اعتبروا الصفات عين الذات أي أنهم نفوها؛ بينما أقرها المالكية. وفي هذا الإطار تأتي مسألة خلق القرآن التي تركز عليها كثيرا اهتمامهم. فإن قال المعتزلة إن القرآن مخلوق وليس كلام الله، إذ أن الكلام صفة يتميز بها الإنسان، فإن المالكية أصروا كثيرا على « أن القرآن كلام الله ليس بمخلوق فيبيد ولا صفة لمخلوق فينفد ».[2] وبعبارة أخرى إن القرآن قديم قدم صفة الكلام. وبين الشهرستاني أن جوهر الخلاف في هذه المسألة، يشبه الخلاف اللفظي، إذ أن المختلفين « في مسألة الكلام ليسا يتواردان على معنى واحد بالنفي والإثبات ».[3] ولئن نجح المالكية في ضرب الاعتزال كمذهب عقدي، كيف هي الحال بالنسبة إلى الإرجاء ؟

ب) علاقة المذهب المالكي بالإرجاء

في تعريفه بالمرجئة، ذكر الشهرستاني أنهم « كانوا يؤخرون العمل عن النية والعقد، ويقولون لا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة... ».[4] وهذا يعني أن محور اهتمامهم كان يرتكز على مسألة الإيمان،

(1) بن حمدة، عبد المجيد، **المدارس**، ص 172.
(2) ابن أبي زيد، **الرسالة**، ص 13.
(3) الشهرستاني، **الملل والنحل**، تعليق احمد فهمي محمد، بيروت، 1992، ط 2، ج 1، ص 212.
(4) نفسه، ج 1، ص 137 ؛ المقريزي، **الخطط**، مصر، 5- 1324/7-1906، ج 4، ص 171.

إذ أنهم لا يجعلون العمل من الإيمان. وهذا بخلاف مالك بن أنس الذي يربط بينهما. فقد أثر عنه أنه قال : « الإيمان قول وعمل يزيد وينقص، بعضه أفضل من بعض ». ولذا كان مالك يخطئ المرجئة ويتبرأ منهم دون تكفيرهم.[1]

ويبدو أن الإرجاء لم يدخل إلى المغرب عن طريق دعاة منظمين، وإنما دخل إليه أساسا عن طريق بعض المحدثين، مثل أبي معمر عباد بن عبد الصمد التميمي البصري التابعي، وأبي عبد الرحمان عبد الله الحبلي (ت 718/100) صاحب حديث السجلات. وهذا يعني أن الإرجاء دخل إلى المغرب في العهد الأموي الذي تميز بتفشي نزعة الإرجاء لأسباب سياسية كما ذكر ذلك محمد الطالبي.[2] ومن المرجح أن هؤلاء المحدثين، في مرحلة أولى، لم يجدوا صعوبة في ترويج الأحاديث الإرجائية بالمغرب، نتيجة لقلة دراية أهل هذه المنطقة بدقائق هذه الشؤون. غير أنه ببروز الطبقة الثانية من علماء المغرب، وعلى رأسها سحنون بن سعيد، تم التصدي لهذه النزعة « المبتدعة ». فقد وجه سحنون هذه التهمة إلى أحد كبار علماء إفريقية، يحيى بن سلام (ت 815/200).

ومن تنسب إليه مثل هذه التهمة تقع مقاطعة علمه، من ذلك أن عبد الله بن وهب (ت 812/197) أحد تلاميذ مالك المصريين « مر في كتبه حديث عن يحيى بن سلام »، فقال لتلاميذه : « اطرحوه لأنه بلغني أنه مرجئ ».[3] وهذا يعني أن يحيى بن سلام كان يعاني من نوع من الحصار الفكري بالمغرب بسبب هذه التهمة. وربما لهذا السبب لم يتردد عليه كثير من الطلبة. وبذلك يمكن تفسير اتهامه لأهل المغرب بقلة الإقبال على طلب العلم.[4] وربما لنفس السبب « دعا الله أن يكون قبره بمقطم مصر، ففعل ». مع أن ابن سلام حاول الدفاع عن نفسه من هذه التهمة. وربما لهذا السبب قبل في الأخير أبو العرب بتبرئته

(1) القاضي عياض، **المدارك**، ج 1، ص 173-174، 177.
(2) محمد الطالبي، « البينة... »، مقال مذكور، ص 141.
(3) ابو العرب، **طبقات**، ص 112-113.
(4) ابن ناجي، **معالم**، ج 1، ص 240 (هـ 3-1902).

من ذلك. وإن صحت براءة ابن سلام من الإرجاء، هل يمكن قصر الإرجاء بالمغرب على العهد الأموي، وربط اندثاره منه بسقوط الدولة الأموية كما ذهب إلى ذلك عبد العزيز المجدوب[1] ؟

رغم تميز أتباعه بالخمول في الدعوة إلى مذهبهم، فإنه من الممكن أن الإرجاء تواصل وجوده بالمغرب بعد العهد الأموي، ليس على شكل فرقة قائمة الذات، بل على الأقل على شكل مجموعة من المبادئ العقدية التي ربما ساهم في بلورتها أتباع أبي حنيفة. فقد ذكر المقريزي أن الإيمان عند أبي حنيفة « معرفة بالقلب وإقرار باللسان، فلا يزيد ولا ينقص كقرص الشمس ».[2] وقد قبل جل الباحثين بنزعة أبي حنيفة الإرجائية في مسألة الإيمان، مثل يوسف شاخت وعبد المجيد بن حمدة، وفندرهايدن. لكن وبالعودة إلى المصادر المالكية، لم تصادفنا حالات لأحناف قالوا بالإرجاء، ربما باستثناء معمر بن منصور الذي نسب إليه القول بذلك. في حين أنه كان من الممكن جدا لأصحاب تلك المؤلفات أن ينسبوا مثل هذه التهمة إلى مخالفيهم من الحنفية، وأن يشنعوا عليهم بذلك. فهل يمكن أن نستنتج من ذلك أن أحناف المغرب لم يأخذوا بهذه النزعة، متغاضين في ذلك عن معتقد إمام مذهبهم أبي حنيفة ؟ أم أن هذا الأخير كان على السنة، وتم اتهامه فيما بعد بالإرجاء ؟ ومع أن الإجابة عسيرة هنا، فالمهم أن هذه النزعة شدت كثيرا اهتمام علماء المالكية بعد عهد سحنون، ليس لاتهام الحنفية بذلك، بل لاتهام بعضهم البعض، أي أن علماء المالكية تبادلوا فيما بينهم هذه التهمة . ولقد لمسنا ذلك من خلال الخلاف المتعلق بمسألة الإيمان والذي برز بين محمد بن سحنون (ت 256/ 870) وأتباعه من جهة، ومحمد بن عبدوس (ت 873/260) وأتباعه من جهة أخرى. فإن كان محمد بن سحنون لا يستثني في الإيمان، فيقول أنا مؤمن عند الله، وتسمى جماعته السحنونية أو المحمدية، فإن محمد بن عبدوس كان يميل إلى الوقف ويقول أنا مؤمن إن شاء الله، وتسمى جماعته العبدوسية وكذلك الشكوكية. وقد بلغ

(1) المجدوب، عبد العزيز ، **الصراع**، ص 157.

(2) المقريزي، **الخطط**، ج 4، ص 171.

تعصب كل مجموعة لصاحبها حد مهاجرة بعضهم البعض في الصلاة، مما استوجب تدخل القاضي المالكي عبد الله بن طالب (ت 888/275)، فسجن أحدهم وأغلظ على الآخر.[1]

أما يحيى بن عمر (ت 901/289) أحد كبار أصحاب سحنون، فيظهر أنه كان مساندا لابن سحنون في هذه المسألة، إذ نقل عياض أنه « كان لابن عمر أوضاع كثيرة منها كتاب الرد على الشافعي... وكتاب الرد على الشكوكية وكتاب الرد على المرجئة ».[2] ونتساءل هنا، هل يدفع ذكر القاضي عياض لهذين الكتابين الأخيرين بصفة متلاحقة، لأن نستنتج أن فرقة الشكوكية كانت متهمة بالإرجاء ؟ قد يكون ذلك، خاصة إذا علمنا أن ابن سحنون ذاته قد وجهت إليه مثل هذه التهمة إذ « كان ابن عبدوس وأصحابه وأهل مصر والمشرق ينكرون ذلك عليه...، وينسبون مسائله إلى الإرجاء ».[3] وقد أكد القاضي عياض على تعريفنا بأن ابن سحنون « لم ينسب هذا القول إلى أبيه ». ونتساءل هنا، هل يمكن أن نستنتج من ذلك أن المحمدين، أو على الأقل أحدهما، كانا يقولان بالإرجاء في مسألة الإيمان ؟ نستبعد ذلك، والمسألة هنا لا تتجاوز مجال التهم المتبادلة، التي تدخل في باب التعصب الديني. وللتدليل على ذلك، يكفي أن نذكر هنا بالرد الذي قام به محمد بن سحنون على الأمير ابن الأغلب عندما سأله عن مصير يزيد بن معاوية الخليفة الأموي الثاني (60-63/680-683) والمعروف بمجونه : « لا أقول ما قالت الإباضية ولا ما قالت المرجئة ».[4] ولو حاولنا التعمق في طبيعة الخلاف بين السحنونية والعبدوسية، لاستنتجنا أنه مجرد خلاف لفظي كما ذكر ذلك القاضي عياض، إذ « من التفت إلى مغيب الحال والخاتمة وما سبق به القدر، قال بالاستثناء، ومن التفت إلى حال نفسه وصحة معتقده في وقته، لم

(1) تراجم أغلبية، ص 308، 375.

(2) نفسه، ص 263.

(3) نفسه، ص 184-185.

(4) نفسه، ص 181.

يقل به ».[1] وتعود جذور هذا الخلاف في رأينا أساسا إلى النزاع على الرئاسة بعد وفاة سحنون بن سعيد، بين ابن سحنون وابن عبدوس. وتواصل هذا النزاع، ربما في نفس الإطار بعد وفاتهما. وقد كان لهذا النزاع مضاعفات على مستقبل المذهب المالكي بالمغرب إذ أنه بث التفرقة في صفوف رجاله. كما وفر الظرف الملائم لبروز خلافات فقهية بين علماء المالكية. فقد « تكلم يوما حماس القاضي وموسى القطان في مسألة تكلم عليها ابن عبدوس وابن سحنون، فجعل حماس يحتج لابن عبدوس، وموسى يحتج لابن سحنون، وكل واحد منهما يفضل صاحبه على الآخر في الفقه ».[2] وكأننا بكل هؤلاء العلماء لا ينتمون إلى نفس المذهب.

وفي ختام مبحث علاقة علماء المالكية بالإرجاء والاعتزال، نجلب انتباه القارئ إلى ظاهرة فريدة من نوعها لدى علماء المالكية، وهي ميلهم إلى التعصب في مسائل لا يتجاوز فحوى الخلاف فيها أحيانا حدود الألفاظ. ويكون ذلك سواء ضد أطراف خارجة عن المذهب مثل المعتزلة، في مسألة خلق القرآن، أو فيما بينهم كما في مسألة الإيمان. فهل كان لحماستهم في التمسك بتعاليم مالك دور في ذلك، وهو الذي نزع إلى التمسك بالحرف في المسائل العقدية. بيد أن أهمية الخلاف المتعلق بالإيمان تبدو في أنه تعبير واضح عن مدى تراجع خطر ذلك الطرف الخارجي وهو الاعتزال. وتبعا لذلك، تلهى علماء المالكية جزئيا بالخوض فيما بينهم في مسائل تبدو هامشية. ففرقوا في خلافياتها، مما أدى إلى تشتت صفوفهم. ولم يتمكن هؤلاء من تناسيها، وبالتالي تجاوز نزاعهم الداخلي، وتوحيد صفوفهم إلا إثر بروز خطر طرف خارجي آخر، نعني بذلك التشيع.

ورغم ذلك فإن ذلك التعصب لم يصل إلى درجة العنف الدموي، وهو ما سنلاحظه كذلك بالنسبة إلى علاقة المالكية بالمذاهب السنية الأخرى.

(1) نفسه، ص 185.

(2) نفسه، ص 389. والمسألة هنا تتعلّق ببيع الخيار.

2) المذهب المالكي والمذاهب السنية الكبرى خلال القرن 3هـ/9م[1]

أ) المذهب المالكي والمذهب الشافعي ومدرسة الحديث في القرن 3هـ/9م :

نسب القاضي عياض إدخال المذهب الشافعي والحنفي والظاهري إلى الأندلس إلى « قوم من الرحالين والغرباء ». لذلك « لم يتمكنوا من نشرها، فماتت بموتهم على اختلاف أزمانهم ».[2] وإن بدا تصوير تاريخ هذه المذاهب بالأندلس غير خال من التبسيط، فهو يعبر عن واقع معين يتمثل في هيمنة المذهب المالكي هناك بصفة مبكرة. وهذا لم يمنع مثلا بروز مدرسة شافعية بالأندلس، حتى وإن كانت محتشمة النشاط. فقد أدخل هذا المذهب فيما يبدو قاسم بن سيار القرطبي (890/276) الذي انصرف لنشر مذهبه هناك حيث « تكونت حوله طائفة من التلاميذ ».[3] على أن هؤلاء كانوا ملزمين، في التطبيق، ولا سيما عند مباشرتهم لبعض الوظائف الدينية مثل الإفتاء والقضاء، بالاعتماد على فقه مالك دون فقه الشافعي.[4]

(1) هذه المذاهب هي المذهب الحنفي والمذهب الشافعي والمذهب الحنبلي، وهي إلى جانب المذهب المالكي تكون المذاهب السنية الأربعة. ولم يكن للمذهب الحنبلي صدى بإفريقية، لذلك انعدمت تقريبا عنه الأخبار بها، باستثناء ذلك النص الذي ذكره المالكي (**رياض**، ج 1، ص 442) ونقله عنه القاضي عياض (**تراجم أغلبية**، ص 119-120) وقد قمنا بتحليله في مقال ذكرناه اعلاه.

(2) القاضي عياض، **المدارك**، ج 1، ص 55 ؛ انظر أيضا ج 4، ص 724.

(3) آنخيل جنثالث بالنثيا، **تاريخ**، ص431 ، وانظر ايضا ص 434. على أننا نستبعد أن يكون بقي بن مخلد « من كبار الشافعيين بالأندلس» (**تاريخ**، ص 433) انظر كذلك أبو الأجفان، « علاقة سحنون ... »، مقال مذكور، ص 148.

(4) نفس الظاهرة لاحظها حسين مؤنس : (b), 1964, *art. cit.*, p. 70, 79-80.، وهادي روجي إدريس بالنسبة إلى أتباع المذهب الظاهري : (d), 1967, *art. cit.*, p. 407.

وإن صدقنا المقدسي، فإن أهل المغرب لم يعرفوا المذهب الشافعي.[1] ولكن اعتمادا على كتب طبقات المالكية، تمكنا من التعرف على حوالي تسعة أسماء لعلماء شافعيين، كونوا مدرسة شافعية قيروانية نشيطة، خلال النصف الثاني من القرن 3هـ/9م، وخاصة في بداية العهد الفاطمي. وقد تزعم هذه المدرسة أبو عبد الله محمد بن علي البجلي (ت 926/314)، الذي طلب عن الربيع المرادي المصري (ت 883/270)، وربما عن إسماعيل بن يحيى. وقد كان للبجلي طلبة يقرأ عليهم بالقيروان. ويظهر أن عبد الملك بن محمد الضبي المعروف بابن البرذون، قد تتلمذ له.[2] وهذا يعني أن المذهب الشافعي كان معروفا بإفريقية. ويمكن تصنيفه في المرتبة الثالثة بعد المذهبين المالكي والحنفي. ولكن هذا لا يعني أنه كان كثير الانتشار بها، بل إنه كان عموما مقتصرا على بعض الأسماء، دون أن تكون له قاعدة اجتماعية عريضة. وربما يؤيد ذلك ما ذكره القاضي عياض إذ قال : « كان بالقيروان قوم قلة في القديم أخذوا بمذهب الشافعي ».[3] هذا رغم أن الشافعي (ت 204 /819)، ومن بعده تلميذه يوسف بن يحيى البويطي (ت 854/231)، بذلا ما في وسعهما لاستجلاب « الغرباء » من المغاربة إلى مذهبهما بمصر. فقد ذكر ابن عبد البر أن البويطي كان « يدني الغرباء ويقربهم إذا قدموا للطلب، ويعرفهم فضل الشافعي وفضل كتبه حتى كثر الطالبون لكتب الشافعي المصرية. وكان يقول : كان الشافعي يأمر بذلك، ويقول لي : اصبر للغرباء وغيرهم من التلاميذ.»[4]

(1) المقدسي، أحسن التقاسيم، ص 236 ؛ وبهذه الرواية أخذ الفراد بل (**الفرق**...، ص 129) ؛ وربما يصح هذا الرأي بالنسبة إلى المغرب الأقصى، وهذا بناء على ما ورد في **الأزهار العاطرة**، ص 129-131، حيث لم يذكر الكتاني ذلك المذهب ضمن المذاهب التي عرفها المغرب الأقصى، وبناء أيضا على ما ذكره عباس الجراري (**وحدة المغرب المذهبية خلال التاريخ**، الرباط، 1976، ط 1 ، ص 22).

(2) الخشني، **طبقات**، ص 213، 218، وإلى جانب هذين العالمين، يمكن أن نضيف أبا العباس بن السندي، وأبا العباس التستري، وأبا إبراهيم إسحاق بن النعمان (ت 927/315)، وابن العباداني وهو معاصر لمحمد بن سحنون، وأبا العباس فضل التاهرتي (ت 955/344)، وأبا العباس عبد الله الابياني (ت 963/352)، وجد أبي بكر المالكي صاحب **الرياض**.

(3) القاضي عياض، **المدارك**، ج 1، ص 54.

(4) ابن عبد البر، **الانتقاء**، ص 109.

ورغم أن الظرف المتعلق بالرحلة متوفر لذلك المذهب، كي ينتشر بإفريقية، بما أن الشافعي استقر في أخريات عمره بمصر، ومصر تقع على طريق رحلة المغاربة، ورغم أن كبار علماء المالكية هناك أحسنوا استقباله وأخذوا عنه مثل بني عبد الحكم وأشهب وابن القاسم وابن المواز، بما أن هؤلاء العلماء في الأول كانوا ينظرون إلى الشافعي بصفته تلميذا لمالك، ورغم توفر كل هذه المعطيات الملائمة، فإن المذهب الشافعي لم ينتشر كثيرا بإفريقية. والمرجح أن هذا المذهب تسرب إليها في إطار الأوساط المالكية. ولكن عندما بدأت الفوارق بين المذهبين في البروز، انقلب علماء المالكية على الشافعي وأتباعه وتهجموا عليهم. وقد انطلق هذا النزاع من مصر ذاتها وفي حياة الشافعي. فقد قال الربيع بن سليمان : « سمعنا أشهب يقول في سجوده : اللهم أمت الشافعي، وإلا ذهب علم مالك ».[1] وانعكست آثار هذا النزاع على إفريقية، بل يبدو أنه كان أكثر حدة مما هو عليه بمصر، إذ عرف المالكية بإفريقية بشدة كرههم للشافعية. وقد اتخذ هذا النزاع أشكالا متعددة، نذكر منها أساسا التأليف. فقد ذكر القاضي عياض أن عبد الله بن طالب القاضي (ت 888/275)، كانت له تآليف في الرد على المخالفين من الكوفيين، وعلى الشافعي، وأن يحيى بن عمر (ت 901/289) ألف كتاب الرد على الشافعي. غير أن جل هذه المؤلفات قد اندثر، باستثناء قطعة من كتاب الرد على الشافعي، نسبها محققها عبد المجيد بن حمدة إلى أبي بكر بن اللباد (ت 944/333)[2]. فقد اتهم ابن اللباد الشافعي بالتناقض في مذهبه مثلا في مسألة التحريم بالرضاع. كما اتهمه بسوء استعمال القياس مثلا عندما قاس « شيئين مختلفين، الصلاة والصيام قياسا واحدا، وأحكامهما مختلفة ». عاب عليه أيضا الغلو في دين الله وتعسيره على المسلمين وجعله ضيقا عليهم.[3]

(1) القاضي عياض، المدارك، ج 2، ص 453، 459.

(2) شك ايريك شومان في تلك النسبة (Chaument, E., 1995, pp. 319-26)

(3) ابن اللباد،أبو بكر، كتاب الرد على الشافعي، تحقيق عبد المجيد بن حمدة، تونس، 1986، ط 1، ص 71، 87-89، 97.

ويظهر أن ابن اللباد أراد في كل مناسبة أن يبرز أن الشافعي مخالف لسنة الرسول ﷺ، ساعيا من وراء ذلك إلى تكذيب الفكرة التي تفيد بأن الشافعي هو الذي أحيا السنة النبوية ووجه الناس لإعطائها الأولوية بعد الكتاب. هذه الفكرة التي أصبحت فيما بعد عادية، لم يكن من المعمول بها قبل الشافعي، ومالك مثلا لم يعمل بها.[1]

والمؤكد أن أتباع الشافعية بإفريقية، لم يتأنوا في الرد على المالكية، وكل حسب طريقته. من ذلك مثلا ذلك الشاب الشافعي، وهو ابن العباداني، الذي كان يحضر مجلس ابن سحنون. فقد تنقص يوما لمالك، فقام إليه شيبة بن زنون (ت 899/286)، وهو من أصحاب سحنون، وعنفه. فاشتكى ذلك لابن طالب القاضي، فسكت عنه. أما أبو عبد الله محمد بن علي البجلي (ت 926/314)، فقد كانت له مؤلفات منها، **كتاب الحجة في (على ؟) الشاهد ويمين أربعة أجزاء، وكتاب الرد على الشكوكية.**[2] مع العلم أن مالكا انفرد بين أصحاب المذاهب الأربعة بالقول بالشاهد ويمين. وهو أمر يبدو غير متماش وما ورد في القرآن الكريم.[3]

وكثرة المؤلفات المالكية المعادية للشافعية كانت لها مساهمة في خنق أتباع المذهب الشافعي بإفريقية. بل إن علماء المالكية عمدوا أحيانا إلى تعنيف مخالفيهم من الشافعية، كما رأينا آنفا، معتمدين في ذلك على مساندة قضاة المالكية. وهذا يعني أن هؤلاء العلماء بالغوا جزئيا في بغض الشافعية وجهدوا في مقاومتهم. وبذلك يمكن التعرف على السبب الأول لقلة انتشار المذهب الشافعي بإفريقية. أما السبب الثاني فهو يتعلق برفض زعيم المدرسة الشافعية، وهو أبو عبد الله البجلي (ت 926/314) وظيفة القضاء التي كان اقترحها عليه الأمير الأغلبي أبو العباس عبد الله (289-290/902-903).[4] وبولاية القضاء تتوفر

(1) Brunschvig, R., 1950, p. 388، وحول أهمية دور الشافعي في إعادة الاعتبار للسنة النبوية، انظر أيضا أعلاه هامش رقم 2 ص 26 وانظر ن. كولسون (*Op. cit.*, p. 55, 60)

(2) الخشني، طبقات، ص 213.

(3) انظر السورة 2، الآية 282.

(4) الخشني، طبقات، ص 213.

عموما الإمكانيات لنشر مذهب معين، كما رأينا ذلك بالنسبة إلى المذهب الحنفي مع أسد. وقد قدم فندرهايدن سببا آخر لتفسير قلة انتشار المذهب الشافعي بإفريقية، يتمثل في أن الشافعية لا تختلف كثيرا عن المذهب المالكي[1] ؛ بينما ذهب بلعشي إلى رأي مغاير، يتمثل في أن المذهب الشافعي لا يتلاءم مع مزاج البربر الذين يبحثون عن البساطة في الدين.[2] وهو رأي قابل للنقاش إذ يظهر أن صاحبه بالغ كثيرا في التفريق بين ذلك المذهب والمذهب المالكي، فيما يمكن تطبيق هذا الرأي مثلا على الاتجاه المعتزلي، الذي لم يلق إقبالا لدى البربر. وإلى كل هذه الأسباب، يمكن أن نضيف سببا آخر وهو سياسي، ويتعلق بمواقف الشافعي غير المساندة أحيانا بصفة كلية للنظام القائم. وهو أمر لا يتماشى ونوعية عقلية أهل إفريقية المحافظة. وقد عرفنا تقي الدين الغزي ببعض هذه المواقف في إطار مقارنته بين المذهبين الحنفي والشافعي. فإن أجاز أبو حنيفة للسلطان أن يمنع أعيان الصدقة على الفقراء ويدفع إليهم أبدالها وأثمانها، فإن الشافعي منع ذلك. وإن منع أبو حنيفة على السيد إقامة الحد على عبده الزاني... إلا بإذن الإمام، فإن الشافعي أجاز ذلك.[3]

ومهما يكن من أمر، فإن التجربة الشافعية بإفريقية ساهمت في تنشيط الحركة الفكرية خلال النصف الثاني من القرن 3هـ/9م، خاصة إذا علمنا أن العلماء الشافعيين تميزوا بميلهم إلى النظر وبتمرسهم في الجدل والمناظرة، من ذلك مثلا أن الخشني ذكرهم ضمن « أهل النظر ». وربما لهذا السبب تحول سعيد بن الحداد (ت 915/302) خلال فترة معينة إلى المذهب الشافعي بعد أن كان مالكيا. وفي هذا طبعا فرصة ذهبية لأهل إفريقية وخاصة لعلماء المالكية « لتوسيع آفاق الفقه في إطار الاتجاه السني ». وهو أمر سعى إليه مثلا أحد الأمراء الأمويين بالأندلس، وهو محمد الأول، فوفر الحماية الكافية لعالم

(1) Vonderheyden, *op. cit.*, p. 141-2, note no. 3. ولمزيد التوسع في المقارنة بين هذين المذهبين من الناحية الفقهية خاصة انظر مثلا : Santillana, D, *Istituzioni*...,1926, 1938

(2) Bel Ochi, M. S., *op. cit.*, p. 118.

(3) تقي الدين الغزي، الطبقات السنية، ج 1، ص 122-124.

شافعي وهو القاسم بن محمد بن سيار (ت 890/276) ليقيم بقرطبة حتى لا يضايقه فقهاء المالكية هناك.[1]

ووفر الأمير محمد أيضا الحماية لبقي بن مخلد (ت 890/276) زعيم مدرسة الحديث بالأندلس. فعندما تربع للتدريس على طريقة المحدثين، شكاه فقهاء المالكية للأمير. فاستدعاه الأمير وعبر له عن إعجابه بطريقته وبالكتب التي أدخلها إلى الأندلس لا سيما **مسند ابن أبي شيبة**.[2] وهو دليل على أن التنافس كان على أشده بين مدرسة الحديث ومدرسة الفقه. استنتجنا هذا الأمر أيضا بالنسبة إلى إفريقية، كما قد استنتج ذلك يوسف شاخت بالنسبة إلى الشرق الإسلامي.[3] فقد ظهر التنافس بين المدرستين بإفريقية منذ العقد الأول من القرن 3هـ/9م، وبلغ درجة التعنيف. تزعم مدرسة الحديث آنذاك عباس بن الوليد الفارسي (ت 833/218)، بينما تزعم مدرسة الفقه آنذاك القاضي أسد بن الفرات، وإلى جانبه سحنون بن سعيد. وبعد مقتل عباس بن الوليد الفارسي، انتقلت رئاسة مدرسة الحديث إلى موسى بن معاوية الصمادحي (ت 839/225)، وعن هذا الأخير تتلمذ أحمد بن يزيد القرشي (ت 897/284)، بينما تتلمذ عن الفارسي داود بن يحيى (ت 863/249). وبفضل هذين التلميذين تواصل سند مدرسة الحديث إلى أن برز إسم مالك بن عيسى القفصي (ت 917/305). فتسلسل سند هذه المدرسة العلمي هو دليل على وجود تلك المدرسة بافريقية. ويسمح لنا هذا الاستنتاج بتعديل ما ذهب إليه كريستوفر مالكارت. فقد ذكر أنه من الصعب إثبات أي حضور لمدرسة للحديث بإفريقية.[4]

(1) عهد إليه الأمير « تحرير وثائقه وشروطه » (آنخيل جنثالث بالنثيا، **تاريخ**، ص 431) انظر أيضا
Monès, H., (b), 1964, *art. cit.* p. 61. ; Levi-Provençal, *op. cit*, T. 3, p. 477

(2) ابن الفرضي، **تاريخ علماء**، ج 1، ص 170-171 ؛ ابن حيان القرطبي، **المقتبس من أنباء أهل الأندلس**، تحقيق محمود علي مكي، بيروت، دار الكتاب العربي، 1973/1393، ص 263-264 ؛ Monès, H., (b), 1964, *art. cit.*p. 69

(3) Schacht, J., (f), 1983, *op. cit.*, p. 39, 48.

(4) Melchert, Ch., *op. cit.*, p. 39، استبعد هذا الباحث أيضا وجود تسلسل واضح المعالم في السند العلمي لدى علماء المالكية بإفريقية (نفس المرجع، ص 164).

ونتيجة لميل أهل إفريقية إلى أدب المسائل، ظل نشاط أتباع مدرسة الحديث مهمشا. ولمواجهة هذا الوضع، قام بعض زعماء هذه المدرسة بمحاولات لاستنهاضها. برز ذلك في الأول مع عباس بن الوليد الفارسي الذي تعرض للجلد نتيجة لذلك[1]، ثم مع ذلك العالم الحنبلي الذي قدم من الشرق إلى إفريقية في منتصف القرن 3هـ/9م، وكذلك مع ذلك المحدث الأندلسي الذي زار إفريقية آنذاك، نعني بقي بن مخلد (ت 890/276).

كان لهذه المحاولة صدى في أوساط علماء المالكية. فقد كانت لمحمد بن سحنون الذي تتلمذ لبقي بن مخلد رغبة في دراسة الحديث، بل إنه ألف فيه.[2] لاحظ أيضا موراني ميلا إلى الحديث لدى حبيب بن نصر التميمي (ت 297/ 909) ولدى يحيى بن عمر (ت 901/289) ولدى عيسى بن مسكين (ت 907/295). وإلى هذا الأخير ينسب إدخال مسند محمد بن عبد الله بن شنجر الجرجاني (ت 871/258) إلى إفريقية.[3]

كل هذا يعني أن موقف البعض من مالكية إفريقية من الحديث لم يكن مبنيا على الرفض التام لدراسته[4]، ويأتي هذا بخلاف مالكية الأندلس، نعني بصفة أدق أصبغ بن خليل.[5] على أن عناية أولئك بالحديث كانت تتركز خاصة على

(1) جلده القاضي أسد بن الفرات لأنه كان « يبغض أهل الفقه والرأي »، ولأنه كان أحرق **المدونة**.

(2) **تراجم أغلبية**، ص 173.

(3) م. موراني، « رواية... »، مقال مذكور، ص 220-223، وانظر مثالا آخر ذكره كل من جانين ودومنيك سوردال في « Documents... » 1965, p. 21.

(4) كان محمد بن عبدوس (ت 873/260) لا يتورع من الجهر بعدم جدوى العناية بالحديث، آنظر مقالنا « مدرسة الحديث... »، 1992، ص 186.

(5) على أننا لا نشاطر كالدار فيما ذهب إليه حول مدرسة الحديث بالأندلس. فقد اعترض على رأي ليفي بروفنسال وصدق ما ورد لدى ابن الفرضي حول توسع تأثير مدرسة الحديث بالأندلس على حساب المذهب المالكي نتيجة نشاط المحدث الأندلسي بقي بن مخلد (ت 889/276). وهدف كالدار من ذلك التمهيد للقول بأن نص **الموطأ** النهائي، المشحون بالأحاديث، ظهر في تلك الظروف. كان ذلك في نظره على يدي محمد بن وضاح (ت 900/287) تلميذ بقي بن مخلد ويحيى بن يحيى الليثي (نفس المرجع، ص 36-37). على أن حضور الحديث وأهميته في بقية روايات الموطأ يفند ما ذهب إليه كالدار حول ظرفية ظهور النص النهائي **لموطأ الليثي**. وحول مدرسة الحديث بالأندلس انظر أيضا (M., Fierro, (b), 1989, p. 68-93). ويبدو، من جهة أخرى، أن التنافس هناك بين المالكية ورجال مدرسة الحديث قد تراجع جزئيا بعد أصبغ بن خليل : Monès, H., (b), 1964, *art. cit.*, p. 72.

دراسة الأحاديث الواردة في **موطأ مالك**[1]، من ذلك مثلا أن الأندلسي أحمد بن خالد بن يزيد الملقب الجباب (ت 934/322) كتب مسند حديث **مالك**[2]، فيما حول أبو الحسن القابسي (ت 1012/403) أحاديث الموطأ إلى مسند سماه **الملخص**[3].

ب) المذهب المالكي والمذهب الحنفي في القرن 3هـ/9م

روى المقدسي « من عدة من مشائخ الأندلس » أن المذهب الحنفي كان واسع الانتشار بالأندلس مثلما هو عليه الشأن بالمغرب. ولكن، نتيجة لقرار سياسي، تم إخراج « أصحاب أبي حنيفة » وبقي «أصحاب مالك ». وقد علل السلطان ذلك بالقول : « لا أحب أن يكون في عملي مذهبان ».[4] ورغم وجود بعض الإشارات إلى حضور قلة من الأحناف بالأندلس[5]، فإننا نرجح أن الأوزاعية آنذاك كانوا أكثر عددا من الأحناف، لا سيما أن مذهبهم يذكر ببلاد الشام وبالتالي بالأمويين، فيما يذكر الأحناف بالعراق أي بالعباسيين أعداء الأمويين. بالنسبة إلى المغرب الأقصى، نقل السلاوي أن المذهب الحنفي ظهر ظهورا كثيرا بإفريقية ثم « دخل إلى ما وراءها من المغرب قديما بمدينة فاس والأندلس ».[6] وانطلاقا من هذا، على ما يبدو، استنتج أحمد أمين وعباس الجراري أن المذهب الحنفي كان

(1) ميكلوش موراني، « رواية... »، مقال مذكور، ص 226.

(2) Monès, H., (b), 1964,, *art. cit.*, p. 72.

(3) عبد المجيد، تركي، « مالك وادب المسائل... »، مقال مذكور ص87، أنظر مثالا آخر ذكره ميكلوش موراني يخص غرائب **الموطأ** لابن وهب (« رواية... »، مقال مذكور، ص 212) نذكر من ناحية أخرى أن القابسي حذر في ملخصه من خطر كثرة رواية الحديث (عبد المجيد تركي، « مالك... »، مقال مذكور، ص 94).

(4) المقدسي، **أحسن التقاسيم**، ص237 ؛ وانظر تعليق هادي روجي إدريس : (d), 1967, *Art. cit.*, p. 406

(5) أفادنا ابن الفرضي أن زيد بن بشير الأندلسي كان فقيها « على مذهب الكوفيين »، وأن سليمان بن عمران « قاضي المغرب » وشيخ الحنفية روى عنه (**تاريخ علماء**، ج 1، ص 125 و282 ؛ وكذلك القاضي عياض، **المدارك**، ج 1، ص 55، ج 4، 543).

(6) السلاوي، **الاستقصا**، ج 1، ص 137. نقل السلاوي هذه الرواية عن **مدارك** القاضي عياض، ج1 ، ص 80.

منتشرا بالمغرب الأقصى قبل تحول هذا البلد إلى المذهب المالكي.[1] وهو استنتاج يحتاج إلى أكثر أدلة.

بالنسبة إلى إفريقية، بينا أن المذهب الحنفي كان على الأرجح مسيطرا بها إلى منتصف القرن 3هـ/9م، كما بينا أن سحنون قد تجنب التسلط على رجال الحنفية. فقد سعى إلى استجلابهم وطلب مساعدتهم، عند ولايته القضاء. وقد سعى من وراء ذلك إلى تركيز سلطته وبالتالي التمكن من القضاء على الاتجاهات « المبتدعة ». وهذا يعني أن العلاقة بين المالكية والحنفية كانت، على الأقل ظاهريا، حسنة بين المجموعتين. فهل تواصل الوضع على هذه الشاكلة بعد عهد سحنون، وإلى حد أواخر العهد الأغلبي ؟

إن نجاح المالكية في توجيه ضربة قاسية إلى أصحاب الاتجاهات « المبتدعة »، حسب إصطلاحهم، مثل الاعتزال والإباضية خلق شبه فراغ فكري لدى علماء إفريقية. ووقع سد هذا الفراغ جزئيا بتنازع ظهر بين أبناء البيت الواحد من جهة أي فيما بين علماء المالكية، وقد تحدثنا عنه. كما ظهر تنازع بينهم وعلماء بقية المذاهب السنية الأخرى من جهة أخرى، نعني بذلك النزاع بين المالكية والشافعية وخاصة النزاع بين المالكية والحنفية.

وقبل التوغل في الحديث عن مظاهر النزاع بين المالكية والحنفية بإفريقية، إنه لحري بنا أولا أن نحدد جذور هذا النزاع وأسبابه.

فالخلاف بين المالكية والحنفية له جذور بعيدة تتجاوز حدود إفريقية، أي أنه انطلق من الشرق، لينتقل فيما بعد إلى إفريقية. ساهم في ذلك الخلاف التباين بين البيئتين الحجازية والعراقية، ومن هنا أتى الاختلاف بين المدرستين في المنهج الفقهي.[2] وقد عايش مالك من ناحية، وأبو حنيفة من ناحية أخرى

(1) احمد أمين، **ظهر الإسلام**، القاهرة، مطبعة خلف، 1377/1958، ج 1، ص 299 ؛ الجراري، وحدة، ص 14-15، 29.

(2) انظر ;Chehata, Ch., *op. cit.*, p. 18-9 على أن كولسون رأى أن طريقة الاستنباط لدى فقهاء الكوفة والمدينة كانت في الأصل موحدة، بما أنها تعتمد على القرآن الكريم والسنة، ثم كان الاختلاف نتيجة لسببين : الحرية التي تمتع بها فقهاء المركزين في إعمال الرأي، واختلاف أصناف المجتمعات الموجودة هنالك (*Op. cit.*, p. 47)

مظاهر هذا الخلاف. وربما ساهم كل واحد من جانبه في تذكيته، من ذلك أنه روي عن مالك أنه قال في أبي حنيفة : « إنه شر مولود ولد في الإسلام، وأنه لو خرج على هذه الأمة بالسيف كان أهون ».[1] ويظهر أن أصحاب أبي حنيفة لم يسكتوا عن ذلك، بل إنهم حاولوا رد الفعل. من ذلك أن أبا يوسف تعمد إيقاع مالك في فخ أمام الخليفة هارون الرشيد(170-193/786-809)، فغضب مالك قائلا للخليفة : « سفيه سأل عن مسائل لسفهاء توليه على أمور المسلمين ».[2]

ومن جهة أخرى سعى مالك إلى إبراز فكرة مفادها أن المدرسة الكوفية هي تبع للمدرسة المدنية، وأن العلم الصحيح هو لدى المدنيين. ولقد استنتجنا ذلك من خلال ما أثر عنه فيما يخص عبد الله بن مسعود، أحد أبرز رجال المدرسة الكوفية. فقد كان هذا الأخير يتراجع عن البعض من فتاويه التي كان يسأل عنها بالعراق، إثر قدومه على المدينة حيث العلم الصحيح.[3] إلا أن الحنفيين من أهل الكوفة كذبوا هذه الفكرة. بل إنهم رموا أهل المدينة بقلة العلم، من ذلك أن شاعرا حنفيا من أهل الكوفة، هجا أبا سعيد الرازي الذي يفضل أهل المدينة، وسماه شرشير :

هاذي مسائل لا شرشير يحسنها　　إن سيل عنها ولا أصحاب شرشير...

وليس يعرف هذا الدين نعلمه　　إلا حنيفية كوفية الدور...[4]

ومن المؤكد أن أهل إفريقية، وبدخول هذين المذهبين إلى بلادهم، قد عايشوا هذه الخلافات نتيجة لاتصالهم بالشرق عن طريق الرحلة. بل إنهم ساهموا، على ما يبدو، في تذكيتها نتيجة لتوفر عوامل خاصة بإفريقية زادت في حدة هذه الخلافات بين المدرستين. فقد أشار سعد غراب إلى عاملين خاصين بإفريقية، ويتعلق الأول بأخذ الحنفية ببعض الأفكار الاعتزالية، بينما رفض المالكية ذلك، مما أثر سلبا في العلاقة بين المجموعتين. ويهم العامل الثاني تعامل الحنفية مع

(1) ابن عبد البر، **الانتقاء**، ص 150.

(2) القاضي عياض، **المدارك**، 1، ص 222.

(3) نفسه، ج 1، ص 62.

(4) الطبري، **تاريخ**، قسم 4، ج 13، ص 2511 ؛ ابن عبد البر، **الانتقاء**، ص 141.

الحكام من الأغالبة، بتوليهم المناصب، بينما تميزت علاقة المالكية بالحكام بالتوتر.[1] على أنه من الأولى إبداء شيء من الاحتراز إزاء هذين العاملين، إذ سنرى فيما بعد أن علماء المالكية، مثل علماء الحنفية، تعاملوا مع الأمراء الأغالبة.

ولقد أحصينا، من جهة أخرى، بين 36 عالما حنفيا، تعرفنا عليهم لدى الحشني وابن عذاري، أربعة منهم يقولون ببعض الأفكار الاعتزالية، خاصة منها القول بأن القرآن مخلوق. وهؤلاء هم أبو محرز محمد بن عبد الله الكناني القاضي، وابن أبي جواد القاضي، وابن حبيب السدري، ومحمد بن أسود المعروف بالصديني. أما بقيتهم فلم يقع تحديد اتجاههم العقدي باستثناء أربعة تمت تبرئتهم من ذلك مثل سليمان بن عمران، ومحمد بن عثمان الخراساني (ت 930/318).

إلى جانب هذين العاملين، ذكر عبد العزيز المجدوب عوامل أخرى لتفسير هذا الخلاف بين المالكية والحنفية بإفريقية، سماها « الأسباب الأصلية الأساسية »، وذكر منها مسألة تحليل النبيذ لدى الحنفية، « ونال فقهاء المالكية التعذيب والتشريد والقتل لرفضهم القول بها »، ومسألة الربا أو غض النظر عن التعامل به. « وكان لهذا التأثير السيء في الحياة الاقتصادية والاجتماعية ». لكنه في مكان آخر، وقد أصاب في هذه المرة، ذهب إلى أن « السبب الحقيقي للصراع بين الحنفية والمالكية هي السياسة وحب الرئاسة ».[2] وهو بيت القصيد في رأينا لتفسير هذا الخلاف بإفريقية. ولنأخذ هنا كمثال منصب القضاء. فالملاحظ أن المصادر المالكية مثل المراجع، تجعل من الحنفيين رجالا متكالبين على هذا المنصب بخلاف المالكيين الذين أظهروا في هذا الشأن تورعا وانقباضا. لكن عندما نحاول إعادة النظر في هذه المسألة نستنتج أنه وجد علماء من المالكية تهافتوا على منصب القضاء، ووجد بالمقابل علماء من اتجاهات ومذاهب مخالفة، تورعوا عن ذلك. فأبو محرز القاضي الحنفي المعتزلي، « ولاه

(1) Ghrab, S., *Ibn Arafa*..., op. cit., p. 158-9

(2) عبد العزيز مجدوب، الصراع، ص 66، 74.

زيادة الله وهو مكره »، أما أحمد بن أبي محرز، الذي ولي القضاء بعده، فقد « كا
ورعا لم يحكم بحكم حتى مات »[1]، وهو دليل على رفضه لهذا المنصب. وقد
سليمان بن عمران الحنفي على نفسه سحنونا لولاية القضاء. كما رفض محمد
بن علي البجلي الشافعي هذا المنصب في عهد أبي العباس عبد الله، هذا من
ناحية. ورأينا من ناحية أخرى أن علي بن زياد (ت 799/183) رفض خطة القضاء
كما رفضها بالأندلس يحيى الليثي وامتنع في الأول حتى عن الإشارة بقاض.[2]
بينما قبلها في الأخير سحنون ودون إكراهه على ذلك، مما جعل أحد تلاميذه
الأندلسيين يعاتبه على ذلك : « إنا لله وإنا إليه راجعون، وددنا أنا رأيناك اليوم
على أعواد نعشك ولم نرك في هذا المجلس قاعدا »، يعني مجلس القضاء.[3]
أما ابنه محمد، فقد رشحه علماء المالكية لهذه الخطة بعد وفاة أبيه، إلا أن
الأمير الأغلبي قدم عليه سليمان بن عمران الحنفي. هذه المعطيات تسمح لنا
بمناقشة ما ذهب إليه هادي روجي إدريس. فقد رأى في ولاية سحنون القضاء
تنازلا وقتيا قدمه الأغالبة لفائدة الرأي العام.[4]

وإذا علمنا هذا، يمكن أن نستنتج أولا أن علماء المالكية هم بشر وليسوا ملائكة طاهرين كما تريد أن توهمنا بذلك كتب الطبقات، مثلهم في ذلك مثل الحنفيين. وإذا قبلنا بهذا، يمكن أن نستنتج ثانيا أنه وجد صراع فعلي بين المالكية والحنفية على خطة القضاء. وقد بدأ هذا الصراع مباشرة بعد وفاة سحنون، ومن هنا احتدام النزاع بين المالكية والحنفية. فقد استغل سليمان بن عمران القاضي الحنفي نفوذه لمضايقة محمد بن سحنون، مما اضطر ابن سحنون إلى التواري منه.

(1) ابو العرب، **طبقات**، ص 167.

(2) النباهي، أبو الحسن، **المرقبة العليا**، تحقيق إ. ليفي بروفنسال، القاهرة، 1948، ص 14-15.

(3) **تراجم أغلبية**، ص 100، عرفنا النباهي (**المرقبة**، ص 14) من جهة أخرى أن سحنون قال : « إذا كان الرجل اهلا لخطة القضاء فاستعفى منها، عوفي منها إن وجد لها عوض منه، وإن لم يوجد أجبر عليها، فإن أبى سجن، فإن أبى ضرب ».

(4) Idris, H. R., (d), 1967, *art. cit.*, p. 399 ; فيما نراه يربط في ص 405 بين عودة الأغالبة إلى قضاة الحنفية وسقوط الدولة الأغلبية.

والصراع على المناصب بين المالكية والحنفية لم يقتصر على خطة القضاء، بل إنه شمل كذلك خطة صاحب الصلاة والخطبة بجامع عقبة. فقد رأينا أن القاضي سحنون هو أول من جعل « في الجامع إماما يصلي بالناس، وكان ذلك للأمراء ». ويظهر أن سليمان بن عمران، إثر ولايته القضاء بالقيروان، عين رجلا من أصحابه في هذه الخطة وهو عبد الله بن أبي الحواجب الحنفي، خلفا لعبد الله بن طالب المالكي (ت 888/275). ويتدخل هنا ابن سحنون لدى أحمد بن محمد الحضرمي، من رجال الأمير، كي يخاطب الأمير في إعادة ابن طالب إلى خطته. فيستجيب الأمير لذلك. وفي هذا هدم لما كان أدخله سحنون من إصلاح وهو تعيين صاحب الصلاة من طرف القاضي. ثم ارتقى ابن طالب في مرحلة لاحقة لخطة القضاء، إثر عزل سليمان بن عمران. لكن فيما بعد، وعندما عزل ابن طالب عن القضاء في المرة الأولى، لم يخف علماء الحنفية استبشارهم بذلك، حتى أن معمر بن منصور عندما بلغه هذا الخبر، « كان بداره شبيه بالعرس فرحا ».[1]

ويمكن أن نضيف سببا آخر لتفسير هذا الصراع، ويتعلق بوقوع هؤلاء العلماء سواء من المالكية أو من الحنفية في حبال رجال السياسة، إذ أن الأمراء تلاعبوا على اختلافاتهم واستغلوها لجعلهم يتصارعون فيما بينهم، وهؤلاء ينظرون إليهم من بعيد. والهدف من ذلك إضعافهم وجعلهم يطلبون من الأمراء الحماية ومن هنا السيطرة عليهم. فقد أمر الأمير الأغلبي أبو الغرانيق قاضيه ابن طالب بالنظر على سليمان بن عمران. ولم يتورع ابن طالب عن ذلك، فاستخفى منه سليمان.[2] وبذلك تدخل العلاقات الحنفية-المالكية منعرجا خطيرا، ويصبح القضاء في العهد الأغلبي بالتناوب بين فقهاء الحنفية والمالكية والمعتزلة، ويقع تقريبا بصفة آلية امتحان القاضي المعزول من طرف القاضي المعين. ومن هنا التعذيب والتنكيل، رغم أن الرائد في هذه الصفحة من تاريخ إفريقية، هو سحنون بن سعيد، إذ أنه نكل بمن سبقه في خطة القضاء نعني ابن أبي الجواد.

(1) الخشني، طبقات، ص 113.

(2) نفسه، ص 236-237 ؛ تراجم اغلبية، ص 210.

وبذلك يمكن الشك في تلك الفكرة المتداولة لدى جل الباحثين، والمستوحاة من كتب الطبقات، والتي تفيد أن قضاة الحنفية سلطوا ألوانا من التعذيب على علماء المالكية وأن هؤلاء تحملوا ذلك دون أي رد فعل. فالتعذيب والامتحان كانا في الحقيقة متبادلين بين الطرفين، وبتحريض من الأمراء الأغالبة. فالامتحان هو نوع من المحاسبة على بعض الأحكام التي كان القاضي أخذ بها أيام قضائه. وتقوم هيئة تشبه محكمة التعقيب وتتكون من العلماء، وبحضور الأمير ذاته أحيانا. ونتساءل عن حكم الامتحان من الناحية الفقهية، وبعبارة أخرى هل يجوز للقاضي أن ينقض أحكام من سبقه من القضاة ؟ ويظهر أن المالكية والحنفية يتفقون على منع ذلك، إذ قال ابن وهب : « سمعت مالكا يقول فيما يسأل عنه في أمر القضاة، هذا من متاع السلطان ».[1] ورغم ذلك فقد اضطر العلماء سواء من المالكية أو من الحنفية إلى مخالفة تعاليم مذهبيهم بتعاطي ظاهرة الامتحان.

ومظهر آخر للصراع بين المالكية والحنفية، يتعلق بمحل تعاطي خطة القضاء. فقد ذكر ابن ناجي، في إطار حديثه عن سحنون، أنه « كان يجلس في بيت في الجامع بناه لنفسه، إذ رأى كثرة الناس وكثرة كلامهم، فكان لا يحضر عنده غير الخصمين ومن يشهد بينهما. وكانت قضاة المالكية يحكمون فيها بعده. وإذا ولي عراقي هدمها، وإذا ولي مدني بناها ».[2] والمعاندة هنا في الحقيقة لا تهم البيت في حد ذاته، بل تهم اختلافا في نوعية الجلسات القضائية. فالمالكية يريدونها سرية، بينما يلح الحنفية على علنيتها.

وهناك مظاهر أخرى للصراع بين المالكية والحنفية، لكنها أقل خطورة من المظاهر المذكورة أعلاه، نورد منها مثلا تبادل الشتائم ومنع المخالفين من حضور دروس بعض العلماء، وكذلك المناظرات والتأليف. من ذلك أن « رجلا من العراقيين، أي من الحنفية، كان أغراه أصحابه كي يشتم ابن سحنون (ت 256/ 870)

(1) ابو زهرة، **مالك**، ص 96 ؛ بالنسبة إلى الحنفية، انظر ابن سليمان، هيثم، **أدب القاضي والقضاة**، تحقيق فرحات الدشراوي، تونس، 1970، ص 102.

(2) ابن ناجي، **معالم**، ج 2، ص 88.

علانية وسرا إذا وجده مع الناس ». بينما منع يحيى بن عمر (ت 901/289)، الذي كان شديدا على العراقيين، أحد الحنفيين من حضور درسه.[1]

وهذان المثالان يهمان على التوالي ظاهرتي الشتم ومنع حضور دروس بعض العلماء. أما بالنسبة إلى المناظرات بين المالكية والحنفية، فيظهر أنها كانت كثيرة ومتنوعة المواضيع، وتتميز أحيانا بالصخب. غير أنه عندما تعقد هذه المناظرات أمام القاضي، مثلا أمام عبد الله بن طالب (ت 888/275)، أو أمام الأمير، مثلا أمام إبراهيم بن أحمد (261-289/875-902)، فإنها تتميز بالاتزان والرصانة، وهي تنتهي دائما بتفوق المالكي، وهو أمر طبيعي. من ذلك أن المناظرة التي دارت في مجلس ابن طالب انتهت بتدخل هذا الأخير لفائدة المالكي، إذ قال له : « أجدت ».

بالنسبة إلى التأليف، وصلتنا بعض عناوين لكتب ألفها علماء من المالكية لمناقضة الحنفية، من ذلك مثلا كتاب في الرد على الشافعي وعلى أهل العراق لمحمد بن سحنون، وكتاب في تحريم المسكر أو كتاب تحريم النبيذ لنفس المؤلف. وإفراد النبيذ بكتاب لدى ابن سحنون هو دليل واضح على أن هذه المسألة شدت انتباه المالكية بإفريقية، بما أنهم يحرمون المسكر كله، بينما يحلل الحنفية بعضا من أنواعه، دون أن يؤدي هذا الخلاف إلى التعذيب والاضطهاد كما ذهب إلى ذلك عبد العزيز المجدوب.

وانطلاقا من مختلف مظاهر الصراع بين المالكية والحنفية، هل يمكن نعت هذا الصراع بالعنيف ؟ وهل يمكن الحديث عن تطور في إطاره ؟

نشير أولا إلى أنه من الممكن إرجاع نقطة انطلاق هذا الصراع إلى عهد أسد بن الفرات الذي دخل في خلاف مع سحنون بسبب مسألة تصحيح الأسدية. وربما لهذا السبب جعل فندرهايدن ذلك الصراع يمتد على قرن، أي ما يقابل تقريبا العهد الأغلبي. وإثر ولاية سحنون القضاء، يظهر أن المدرستين دخلتا في مرحلة تعاون. وبعد ذلك، يعود النزاع ثانية خلال فترة قضاء سليمان بن عمران،

(1) تراجم اغلبية، ص 183، 268.

ليبلغ أوجه في فترة قضاء ابن عبدون والصديني. على أن هذا الصراع، بصفة عامة، لم يكن عنيفا بالطريقة التي تريد كتب الطبقات تصويره، وهدفها من ذلك طبعا تمجيد علماء المالكية. فابن عبدون القاضي مثلا، عندما امتحن ابن طالب، لم نلاحظ أنه عنفه، طبعا إذا تغاضينا عن طريقة قتله التي هي من اختصاصات الأمير الأغلبي. وبالمقارنة بين هذا الصراع وبين ما هو عليه بالشرق[1]، فإنه يمكن القول وباطمئنان إن الصراع المالكي-الحنفي بإفريقية لم يمر بأزمات عنيفة. بل إنه من المرجح أن تكون العلاقة بين المدرستين قد عرفت فترات من الوئام والوفاق ؛ وهو أمر نستخلصه مما ذكره المقدسي (ت 985/375) : « وما رأيت فريقين أحسن اتفاقا وأقل تعصبا منهم ».[2] لم لا إذا ذكرنا بأن كليهما ينتميان إلى الاتجاه السني ويتفقان في عدة فروع مثل مسائل الأذان للصلاة، ومقدار الصاع، والمسح على الخفين وعدم البسملة بصوت مرتفع في الصلاة وغيرها، وفي كلمة إذا ذكرنا بقلة الفوارق الفقهية بين الفريقين ؟ مظهر آخر للوفاق بين المالكية والحنفية في العهد الأغلبي، يتعلق بالتعاون المالي بينهم. فقد عرفتنا المصادر ببعض حالات لعلماء من المالكية قدموا مساعدات مالية لحنفيين معوزين مثل معمر بن منصور الذي كان سحنون « يوجه إليه بالعشرة دنانير ونحوها صلة »، والذي منحه عبد الله بن طالب خمسين مثقالا.[3] وهدف المالكية من ذلك دعائي، إذ أنهم يسعون من وراء ذلك إلى تحييد بعض الحنفيين وربما تحويلهم إلى المذهب المالكي.

وإن لم تكلل دائما هذه الطريقة بنجاح كبير في تحويل بعض الحنفيين إلى المذهب المالكي، بما أننا رأينا أعلاه أن معمر شمت بابن طالب عندما عزل عن

(1) مثلا ما وقع في بغداد من صراع بين الحنبلية والشافعية حوالي سنة 1077/470، حيث قتل حوالي عشرة أفراد، وهو أمر استوجب تدخل الجيش، انظر مقدمة إحسان عباس محقق **طبقات الفقهاء** للشيرازي، بيروت، 1970، ص 12-13.

(2) المقدسي، **أحسن التقاسيم**، ص 225، 236، رد عمر الجيدي (**محاضرات**، ص 44-45) هذه المقولة لأنه يرى أن الصراع المالكي-الحنفي كان متواصلا وبدون هوادة.

(3) ابو العرب، **طبقات**، ص 198 ؛ **تراجم اغلبية**، ص 215-217.

القضاء، فقد اعترضنا رغم ذلك خبران يفيدان تحول بعض الحنفيين إلى المذهب المالكي في العهد الأغلبي.

والخبر الأول يهم حنفيا من طرابلس. فقد ذكر المالكي أن أحد أصحاب سحنون رأى لدى طرابلسي كتبا قد محيت وكتب فيها قول أهل المدينة، فسأله عن ذلك، فقال : « إني كنت أسمع قول أهل العراق، فرأيت في منامي كأني واقف في وسط غدير وقد أصابني عطش شديد بلغ مني. فإذا شربت من الماء شربت دما... ». فمضى إلى شيخ قاعد « ووجهه إلى القبلة » وسأله ماء،... فقال له : « هلم الإداوة التي معك في يدك... فناولته الإداوة فصب لي فيها ماء فشربته فرويت ». فسأل عن تأويل الرؤيا، فقيل له : « تطلب علما لا تنتفع به، وسيبدلك الله تعالى به علما خيرا منه، فقلت في نفسي : « ما هو إلا قول أهل العراق، فتركته وطلبت قول أهل المدينة من كل طريق ». وفي رواية القاضي عياض أن ذلك الشيخ هو سحنون، « فصحبته وتركت مذهبي وصرت إلى مذهبه .»[1]

والخبر الثاني يهم حوالي سبعين حنفيا وغيرهم، تحولوا إلى المذهب المالكي في أواخر العهد الأغلبي. فقد ذكر اللبيدي في إطار حديثه عن حمدون بن مجاهد (ت 933/321) المرابط بقصر زياد، أن أبا حفص عمر بن مثنى قال : « ولقد صلى بنا (حمدون بن مجاهد) القيام ليلة سبع وعشرين من رمضان، فبكى وأبكى، وتاب في تلك الليلة على يديه ممن يشرب المسكر وغير ذلك نحو من سبعين رجلا ».[2]

وإذا تركنا جانبا المبالغات في هذين الخبرين، والنزعة الدعائية البارزة فيهما، يمكن أن نستنتج أن عددا من الحنفية هم بصدد التحول إلى المذهب المالكي خلال القرن 3هـ/9م، وخاصة خلال نصفه الثاني. بعبارة أخرى أن المذهب المالكي هو بصدد التوسع بخطى ثابتة على حساب المذهب الحنفي.

(1) المالكي، **رياض**، ج 1، ص 374-375 ؛ **تراجم أغلبية**، ص 135.

(2) اللبيدي، **مناقب الجبنياني، ومناقب محرز بن خلف** لأبي الطاهر الفارسي، تحقيق هادي روجي إدريس، الجزائر، 1959، ص 46-47 ؛ **تراجم أغلبية**، ص 420 ، مع التذكير بأن صلاة القيام هي التراويح، وهي كما ستروى محظورة في العهد الفاطمي، لذلك رجحنا أن تكون أحداث هذا النص في العهد الأغلبي وبصفة أدق في أواخره.

وانطلاقا من هذا المعطى هل يمكن القول إن المذهب المالكي بدأ في السيطرة بإفريقية منذ النصف الثاني من القرن 3هـ/9م، ثم تمت له هذه السيطرة في أواخر ذلك القرن ؟ إن صح هذا يكون انتصار المذهب المالكي بإفريقية قد تحقق على أيدي تلاميذ سحنون، بما أن النصف الثاني من القرن 3هـ/9م يقابل طبقة أصحاب سحنون، وبما أننا أكدنا أن سحنون لم يشاهد انتصار المذهب المالكي بإفريقية.

والتحول من المذهب الحنفي إلى المذهب المالكي بإفريقية خلال النصف الثاني من القرن 3هـ/9م، يمكن تقريبه من التحول المذهبي الذي كان حدث بالأندلس. كان ذلك من مذهب الأوزاعي إلى مذهب مالك خلال العقدين الأخيرين من القرن 2هـ/8م وربما بعدهما بقليل. فقد أخبرنا ابن الفرضي أن عبد الملك بن زونان القرطبي (ت 846/232) « كان يذهب أولا مذهب الأوزاعي، ثم رجع إلى مذهب مالك ».[1]

على أنه تبقى الإجابة عن تساؤل، كنا طرحناه في هذا الباب، حول مسايرة علماء المالكية لتعاليم إمامهم فيما يخص العلاقة بالمذاهب والفرق الأخرى. يبدو أنهم بالغوا أحيانا في التمسك ببعضها. بل ربما قدموا الروايات التي أثروها عن إمامهم، والتي تتميز بالتصلب، مثلا ما يتعلق بموقفهم من المعتزلة. وهذا لم يمنع أن بعضهم تغاضى عن البعض الآخر من تلك التعاليم. وأحسن مثال عن ذلك موقفهم من إمكانية نقض القاضي لأحكام من سبقه من القضاة.

(1) القاضي عياض، **المدارك**، ج 3، ص 20 ؛ انظر ايضا ابو الأجفان، « علاقة سحنون... »، مقال مذكور، ص 150. كما ذكر هادي روجي إدريس أن جل تلاميذ صعصعة بن سلام الشامي (ت 807/192) الذي اخذ عن الأوزاعي، والذي يعتبر رائدا في إدخال المذهب الأوزاعي إلى الأندلس، تحولوا إلى المذهب المالكي، وكان ذلك دون صدام، ربما باستثناء أبي كنانة زهير الذي رفض التحول إلى المذهب المالكي رغم توسلات عبد الملك بن حبيب (ت 852/238) حتى يترك الأوزاعية : (d), 1967, *Art. cit.*, p. 400-1.

الباب الثاني

تطور المذهب المالكي بالغرب الإسلامي إلى منتصف القرن 5هـ/11م

الفصل الأول

تطور المذهب المالكي من حيث انتشاره بالغرب الإسلامي

1) انتشار المذهب المالكي بالمغربين الأوسط والأقصى وبالأندلس

عرف المذهب المالكي تطورا من حيث انتشاره بالغرب الإسلامي، كما عرف تطورا من الناحيتين الفقهية والعقدية.

إنّ تفنيدنا للخبر الذي يفيد أن المذهب المالكي كان منتشرا بالمغرب ومالك على قيد الحياة، لا يعني بالضرورة أنه ينطبق على الأندلس. فمن الراجح أن ذلك المذهب عرف انتشارا واسعا هناك منذئذ. فقد ذكر القاضي عياض أن الأمير هشام بن عبد الرحمان (171-180/788-796) « أخذ... الناس جميعا بالتزامهم مذهب مالك وصير القضاء والفتيا عليه و ذلك في عشرة السبعين ومائة من الهجرة في حياة مالك ».[1] تدعم هذا الإجراء إثر عودة يحيى الليثي من الشرق. فقد ترفع عن خطة القضاء « وكان ذلك زائدا في جلالته عندهم وداعيا إلى قبول رأيه لديهم ». كان يحيى أيضا « مكينا عند السلطان، مقبول القول في القضاة... ».كل هذا ساهم في توسيع انتشار المذهب المالكي خلال العقدين الأخيرين من القرن 2هـ/8م، وربما في انتصاره بها منذ أواخر القرن 2هـ/8م. أتى هذا طبعا على حساب مذهب الأوزاعي[2].

(1) القاضي عياض، **المدارك**، ج1 ، ص 55. وبهذه الرواية أخذ هادي روجي إدريس حيث ذكر أن المذهب المالكي اصبح مذهبا رسميا للدولة منذ عهد ذلك الأمير، فيما نسب ذلك إ .ليفي-بروفنسال إلى الأمير الحكم الأول. انظر :.Idris, H. R., (d), 1967, *art. cit.*p. 401-402

(2) ذكر القاضي عياض، **المدارك**، ج1، ص 80، ان مذهب الأوزاعي «غلب على الشام وعلى جزيرة الأندلس اولا، إلى أن غلب عليها مذهب مالك بعد المائتين فانقطع » ؛ واعتمادا على هادي روجي إدريس فإن مذهب الأوزاعي لم يلق عناية خاصة لدى الأمويين بالأندلس، رغم أصوله الشامية (Idris, H. R., (d), 1967, *art. cit.*, p. 405)، فيما

ومن الأندلس على الأرجح تسرب المذهب المالكي إلى المغرب الأقصى أيام الأدارسة[1]. وقد تعايشت في المغرب الأقصى خلال القرون الهجرية الأولى ثلاثة مذاهب دينية رئيسية، المذهب المالكي، والمذهب الشيعي، والمذهب الخارجي[2].

وإذا استثنينا فترة ثورة ميسرة المطغري بطنجة (739/122)[3]، وفترة ثورة عبد الرزاق الصفرية، يبدو أن المذهب الخارجي لم يلق رواجا بشمال المغرب الأقصى. أما في جنوبه، فقد لقي قبولا لاسيما بسجلماسة مع بني مدرار. ولئن كان للعباسيين دور لا يستهان به في مقاومة الخوارج بإفريقية، فقد كان للأدارسة نفس الدور في المغرب الأقصى وكذلك جزئيا في المغرب الأوسط، وهو أمر ساهم في إضعاف المذهب الخارجي وبالتالي فتح مجالات أوسع للاتجاه السني لينتشر هناك.

ويبقى التساؤل مطروحا حول المذهب الديني الذي قدمه الأدارسة، لاسيما أن الأخبار حول هذه المسألة قليلة ولا تخلو من تضارب. هناك من جعل إدريس الأول وأخلافه شيعة أو معتزلة. وهناك من جعلهم سنيين شجعوا على انتشار المذهب المالكي. اختلفت المصادر أيضا فيمن بادر باتباع مذهب مالك، هل أنه إدريس الأول أم الثاني ؟ ولئن رجح ابن القاضي أنه إدريس الأول، فإن ابن أبي زرع والكتاني يريان أنه إدريس الثاني. فقد نقل الكتاني أن إدريس الثاني « وجميع

ذكر مولاي الحسين الحيان أن عبد الرحمان الداخل اتخذ الأوزاعية مذهبا رسميا للدولة، بما أنه وجد الأندلسيين يدينون به (« قرطبة والمذهب المالكي »، **في التراث المالكي**، ص 111).

(1) السلاوي، **الاستقصا**، ج1، ص 138، وبهذا الرأي أخذ عباس الجراري، وحدة، ص 15 ؛ الجيدي، عمر، **محاضرات**، ص 25.

(2) إلى هذه المذاهب، واعتمادا على الكتاني (**الأزهار**، ص30-129)، يمكن أن نضيف المذهب الحنفي وقد أشرنا إليه أعلاه، ومذهب الأوزاعي؛ كما يمكن أن نضيف مذهب البورغواطية.

(3) تفرعت عن هذه الثورة النحلة البورغواطية ببلاد تامسنا (محمد حاجي، **جولات**، ج 2، ص 743 ؛ انظر ايضا (Terrasse, H., *op. cit.*, T.1, p. 200.

العلماء من أهل المغرب الأقصى » كانوا على مذهب مالك. كما نقل أن ذلك الملك أصدر أمره لولاته وقضاته بنشر كتاب **الموطأ** وإقرائه. وربما يؤيد هذا أن قاضي إدريس كان مالكيا وهو عامر بن محمد القيسي، وأن كاتبه كان أيضا مالكيا وهو الفقيه أبو الحسن عبد الله بن مالك الأنصاري الخزرجي[1]. برر الكتاني، فيما نقله، اتباع إدريس لمذهب مالك بعوامل لها علاقة بالتشيع، على أساس أن مالكا كان مدافعا مستميتا عن العلويين. وهو مؤشر يسمح لنا، فيما يبدو، بأن نستنتج أن إدريس لم يتناس انتماءاته العلوية بل وحتى ميوله الشيعية. لذلك فإننا نميل إلى مساندة هنري تاراس عندما تناول هذه المسألة بالدرس. فقد رأى أن المصادر المتأخرة، وبالتالي جل المراجع[2]، عمدت إلى وصف الأدارسة بالسنيين لتبرير نجاح المذهب السني وبالتالي المذهب المالكي في فترة لاحقة.[3]

ومهما يكن من أمر، فالمؤكد أن الأدارسة اتصفوا بالاعتدال من الناحية المذهبية، مما ساهم في توسع انتشار المذهب المالكي بشمال المغرب الأقصى. ساهمت في انتشاره عوامل أخرى نذكر منها هجرة عناصر عربية إلى فاس انطلاقا من إفريقية وخاصة الأندلس. هاجرت إليها 300 عائلة قيروانية[4]، كما هاجر إليها ثوار قرطبيون أطردهم عقب وقعة الربض [5] الأمير الأموي الحكم

(1) الكتاني، **الأزهار**، ص 130، 136-137.

(2) من بين تلك المراجع انظر مثلا سعد زغلول عبد الحميد، **تاريخ المغرب العربي**، الاسكندرية، 1993، ج 2، ص 517 حيث ذكر أن « الثابت تاريخيا هو أن الدولة العلوية الإدريسية كانت سنية المذهب ».

(3) Terrasse, H., *op. cit.*, T.1, p. 113، انظر أيضا عبد الله العروي، **مجمل تاريخ المغرب**، الدار البيضاء، 1992، ط3، ص 73.

(4) Marçais, W., 1938, p. 19

(5) إ .ليفي بروفنسال، **الإسلام في المغرب والأندلس**، ترجمة محمود عبد العزيز سالم ومحمد صلاح الدين حلمي، القاهرة، د .ت.، ص 10 ؛ E. I., 2, III, Idris II, (D. Eustache), p. 1058 انظر أيضا السلاوي (**الاستقصا**، ج1، ص 163) الذي تحدث عن اجتماع نحو خمسمائة فارس عربي وفدوا على إدريس الثاني انطلاقا من الأندلس وإفريقية وهم من قيس والأزد ومذحج ويحصب والصدف وغيرهم، كان ذلك سنة 189/804.

الأول سنة 818/202. وقد قدر ابن أبي زرع عددهم « بثمانية آلاف بيت »[1]. وليس من الغريب أن يكون عدد من هؤلاء المهاجرين من أتباع مالك. ومن الممكن أن التقارب الذي برز في مرحلة أولى بين الأدارسة والأمويين والموجه ضد العباسيين، قد ساهم في تسرب الاتجاه السني إلى المغرب الأقصى. إلا أن ذلك التقارب سرعان ما انقلب إلى عداوة نتيجة لاستقبال إدريس الثاني للثوار العرب الأندلسيين[2]. وفي هذا الإطار برزت ظاهرتان ساهمتا في تثبيت المذهب المالكي بالغرب الإسلامي، الأولى تخص الأندلس والثانية تهم المغرب الأقصى. فبهدف احتواء الخطر الشيعي ــــ إن وجد فعلا بالمغرب الأقصى ــــ ومنعه من التسرب إلى الأندلس، دعم الأمراء الأمويون قرارات من سبقهم في سبيل وحدة الأندلس المذهبية، نعني جعل المالكية مذهبا رسميا للدولة. الظاهرة الثانية تهم سعي الأمراء الأمويين إلى التعاون مع الإمارات المجاورة للأدارسة بهدف التضييق على هؤلاء. فقد تعاونوا مثلا مع إمارة بورغواطة وإمارة بني مدرار الصفرية بسجلماسة. ومن الممكن أن هذا الأمر ساهم في توسيع انتشار المذهب المالكي في تلك الإمارات. ولتأكيد ذلك يكفي أن نذكر بأن أمير سجلماسة محمد بن الفتح بن ميمون الملقب بالشاكر لله، انتهى بنبذ المذهب الصفري واتباع المذهب المالكي في منتصف القرن 4هـ/10م[3].

تحول هذا الأمير يدخل أيضا في إطار الصراع الأموي–الفاطمي. فقد كانت القوات الفاطمية توجه ضرباتها ضد المغرب الأقصى لبلوغ أهداف منها صد النفوذ الأموي من هناك، في فترة دخلت خلالها الدولة الإدريسية مرحلة ضعف. ولئن اعتمد الفاطميون على تجمع صنهاجة بالمغرب الأوسط، فإن الأمويين

(1) ابن أبي زرع الفاسي، علي، **الأنيس المطرب بروض القرطاس**، الرباط، 1972، ص 47.

(2) فيلالي، عبد العزيز، **العلاقات السياسية بين الدولة الأموية في الأندلس ودول المغرب**، الجزائر-ليبيا -تونس،3-1982، ط1، ص 92.

(3) السلاوي، **الاستقصا**، ج1 ، ص198 ؛ Terrasse, H., *op. cit.*, T. 1, p. 200.

اعتمدوا على تجمع زناتة [1]. على أن تدخل الفاطميين، ربما ساهم بصفة غير مباشرة في تجذر المذهب المالكي هناك. فقد أسر جوهر الصقلي أمير سجلماسة ووالي الأمويين على فاس أحمد بن أبي بكر الزناتي « وخمسة عشر رجلا من أشياخها » [2]. وهذا يعني أن تصلب الفاطميين مع السنيين لم يقتصر على علماء إفريقية فحسب، بل إنه شمل أيضا علماء فاس.

ورغم ذلك يبقى دور الأمويين في نشر المذهب المالكي بالمغرب الأقصى أكثر أهمية، بل إن هذا المذهب هناك نما تحت رعاية علماء الأندلس. فقد أدخل الجزنائي، الفقيه جبر الله بن القاسم الأندلسي (3هـ/9م) ضمن « من أدخل علم مالك » إلى فاس[3]. ولقد رحل عدد هام من الطلبة المغاربة إلى الأندلس بهدف السماع عن علمائها. فقد سمع عيسى بن علاء بن نذير بن أيمن السبتي (ت 918/306) بقرطبة بين سنتي 832/217 و838/224[4]. قدم يصلتن بن داود الأغماتي (ت 371 أو 981/372 أو 982) قرطبة طالبا، فسمع من شيوخها « وجمع كتبا عظيمة » وخرج منصرفا إلى بلده[5]، بينما دخل موسى بن يحيى الصديني الفاسي (ت 998/388) الأندلس بهدف التعلم والتعليم وكذلك من أجل « التردد في الثغر ». وقد أفادنا القاضي عياض أن « سؤدد العلم » بقي في بيته إلى « الآن » أي على الأقل إلى منتصف القرن 6هـ/12م[6]. فالارتباط متين بين المذهب المالكي بالأندلس والمذهب المالكي بالمغرب الأقصى، ربما لهذا السبب فضل

(1) لاحظ هنري تاراس أن المذهب المالكي تدعم في أكثر مناطق المغرب الأقصى بفضل الزناتيين من بني إفران ومغراوة (نفس المرجع، ج1، ص 200).

(2) السلاوي، **الاستقصا**، ج1، ص 198-199.

(3) استقر هذا العالم بعدوة الأندلسيين بفاس (الجزنائي، **زهرة الآس**، ص 95).

(4) ابن الفرضي، **تاريخ علماء الأندلس**، ج 2، ص 567.

(5) نفسه، ج 2، ص 949.

(6) القاضي عياض، **المدارك**، ج4، ص 541. وهذا يعني ظهور بيوتات للعلم متخصصة في الفقه المالكي بفاس، وإلى جانب بيت الصديني، يمكن أن نذكر بيت ابن الولي، وابن الولي هو قاضي القضاة بفاس (ت 1001/392)، انظر التازي، **جامع القرويين**، ج 1، ص 155.

روبار برنشفيك وصف المدرسة المالكية الأندليسة بالمدرسة الأندلسية-المغربية[1].

إلا أن الطلبة المغاربة لم يقتصروا في رحلتهم على الأندلس، بل إن عددا منهم تردد على الشرق وكذلك على إفريقية. فقاضي فاس أبو محمد عبد الله بن محمد بن المحسود الهواري (ت 1010/401). رحل إلى القيروان ولقي ابن أبي زيد القيرواني (ت 996/386) « وشاهد تأليفه للنوادر »[2]. أما عيسى بن سعادة بن موسى (ت 965/355)، فقيه فاس، فقد صاحب أبا الحسن القابسي (ت 1012/403)، وسمع من الدباغ والإبياني وهم من علماء إفريقية[3]. وانطلاقا من تراجم هؤلاء العلماء المغاربة، نلاحظ مدى أهمية المدينتين المغربيتين، فاس وسبتة، على مستوى العناية بالمذهب المالكي. وتُذكّر هاتان المدينتان بعلمين بارزين في الفقه المالكي، هما دراس بن إسماعيل أبو ميمونة (ت 357/ 967) فقيه فاس، والقاضي عياض (ت 1149/544) فقيه سبتة.

يعتبر دراس من بواكر التعليم الذي أقيم بفاس، إذ ذكر القاضي عياض أن دراسا « سمع من شيوخ بلده »، إلا أنه لم يقتصر على هؤلاء. فقد كانت له رحلة إلى الأندلس وإفريقية والشرق لقي خلالها كبار العلماء. لقي بالاسكندرية علي بن عبد الله بن أبي مطر، وسمع منه كتاب ابن المواز وحدث به بالقيروان، سمعه منه أبو الحسن القابسي وابن أبي زيد[4]. وهو أول من أدخل ذلك الكتاب إلى فاس؛ فيما نقل عمر الجيدي أن الرائد في ذلك هو أبو هارون البصري[5]. كما يعد دراس أول من أدخل مدونة سحنون إلى تلك المدينة. وربما لهذا السبب

(1) Brunschvig, R., 1950. *art. cit.* p. 402.

(2) الجزنائي، علي، **جنى زهرة الآس في بناء مدينة فاس**، الرباط،1387/1967، ص 95.

(3) التازي، عبد الهادي، **جامع القرويين**، دار الكتاب اللبناني،1972 ، ط1 ، ج 1، ص 154.

(4) ابن الفرضي، **تاريخ علماء الأندلس**، ج 1، ص 264 ؛ القاضي عياض، **المدارك**، ج 4، ص 395-397 ؛ الجزنائي، **زهرة الآس**، ص 95 انظر أيضا التازي،نفسه، ج 1، ص 154 ؛ محمد حجي، **جولات**، ج 2، ص 745

(5) **محاضرات**، ص 26.

جعله الجزنائي « ممن أدخل علم مالك بلاد المغرب »، بل إن أحمد أمين ذهب إلى القول فيه بأنه « الذي أدخل فقه مالك في المغرب الأقصى »[1]. وفي هذا مبالغة. على أننا نشك في الخبر الذي ينسب إلى دراس دورا رياديا في إدخال مدونة سحنون إلى فاس، إذ يحتمل أن ذلك تم في فترة سابقة لعصر دراس، إن لم يكن ذلك على أيدي الأندلسيين[2]. ولئن كان دراس « فقيها حافظا للرأي على مذهب مالك »[3]، فإن معاصره أبو جيدة بن أحمد الفاسي اليزغيتني (ت 365/ 975) كان يحسن مذهبي مالك والشافعي، على أن كليهما يعتبران « ممن بعثوا الحياة في جسم الأمة المغربية. »[4]

ظهرت بسبتة أيضا بيوتات علم شهيرة، نذكر منها بيت ابن العجوز. وابن العجوز هو أبو عبد الرحمان بن عبد الرحيم بن أحمد الكتامي (ت 413/ 1022). روى عنه عدد من طلبة فاس. وكانت الرحلات تشد إليه، كما كانت الفتيا تدور عليه. وقد ولي حفيده أبو عبد الله محمد بن عبد الرحيم (ت 1096/490) قضاء مدينة فاس في عهد ابن تاشفين[5]. على أن القاضي عياض يظل أشهر أعلام مدينة سبتة. ورغم تبرزه في فقه مالك، فقد كان يستفتي أحيانا أبا الوليد بن رشد القرطبي (ت 1126/520)، وهو دليل على الترابط العلمي بين الأندلس وتلك المدينة وبلاد المغرب الأقصى كله. تدعم ذلك الترابط أكثر في العهد المرابطي.

(1) أحمد أمين، **ظهر الإسلام**، ج1، ص299.

(2) ذكر القاضي عياض (**المدارك**، ج 3، ص 137) أن عثمان بن أيوب بن أبي الصلت (ت 246 أو 247/860 أو 861) هو « أول من أدخل **مدونة** سحنون بالأندلس بعد أن سمعها منه بالقيروان »، كما ذكر أن أبا بكر بن محمد الحصار القرطبي المعروف بالقبري (ت 1015/406) أسمع كتب ابن أبي زيد بسبتة (**المدارك**، ج 4، ص 676).

(3) ابن الفرضي، **تاريخ علماء**، ج1 ، ص 264.

(4) التازي، **جامع القرويين**، ج 1، ص 155.

(5) نفسه، ج 1، ص 157-158 ؛ القاضي عياض، **المدارك**، ج 4، ص 822 ؛ وينتسب إلى هذه العائلة عبد العزيز ابن عبد الرحيم بن أحمد بن العجوز الكتامي (ت حوالي 1038/430) وأخوه أبو القاسم عبد الرحمان (ت 449/ 1057). هذا الذي كان « من رؤوس فقهاء سبتة في وقته » و« عليه دارت الشورى أيام قضاء محمد بن عتاب ... » (القاضي عياض، **المدارك**، ج 4، ص 782) على أن المحقق أحمد بكير محمود (طبعة تونس-ليبيا) قرأ ابن المخور عوضا عن ابن العجوز، انظر طبعة الرباط، تحقيق سعيد أحمد إعراب، 1983/1403، ج 8 ، ص 83.

هذا العهد الذي سيطر فيه فقهاء المالكية على دواليب الدولة فتوسع انتشار المذهب المالكي ليسيطر منذئذ بالمغرب الأقصى[1].

ولا ندري هل تسمح لنا هذه الملاحظة بمناقشة ما استنتجه عمر الجيدي. فقد ذكر أن القرن 4هـ/10م لم « يكد يطل، حتى كان المذهب المالكي ينتشر في المغرب وتتجذر أصوله وفروعه في سائر مرافق الحياة.»[2]

كيف هي الحال بالنسبة إلى المغرب الأوسط، هذا البلد الذي يبدو غائبا في طريق رحلة طلبة المغرب الأقصى والأندلس، بماأن هؤلاء كانوا يتوجهون في رحلتهم إما نحو الأندلس أو نحو إفريقية لاسيما القيروان أو الشرق الإسلامي بصفة عامة ؟

انطلاقا من الصورة التي رسمها جورج مارسي حول المغرب الأوسط من الناحية المذهبية خلال الوسيط الأعلى، نستنتج أن المذهب الخارجي غمر الجهة الغربية منه، لاسيما عند ظهور إمارة أبي قرة (765/148) زعيم بني إفرن، بنواحي تلمسان ؛ وخاصة عند بروز إمارة دولة الرستميين خلال القرن 3هـ/9م بتاهرت. أما الجهة الشرقية منه، لاسيما منطقة القبائل الصغرى، فقد انتشر المذهب الشيعي بين أهاليها نعني قبائل كتامة في أواخر القرن 3هـ/9م. ثم تدعم ذلك المذهب إثر اعتناق صنهاجة المغرب الأوسط له[3].

وبعبارة أخرى، لم تنتشر بأرض المغرب الأوسط إلا مذاهب « مبتدعة »، فتلك الأرض غير صالحة لتبلور الاتجاه السني. هذه الصورة ربما تتلاءم ووضعية ذلك البلد من الناحية العمرانية. فهو الأقل تحضرا بالمقارنة مع المغربين الأقصى والأدنى خلال القرون الوسطى، تقل به المدن وتغلب عليه النزعة الريفية، سكانه من البدو الرحل ومن الفلاحين المستقرين بالجبال[4].

(1) لا ننسى أيضا أن المرابطين هم الذين قضوا على دولة بورغواطة، وبالتالي على النحلة البورغواطية؛ انظر أيضا بورويبة الذي ذكر أن المذهب المالكي انتصر بالغرب الإسلامي بفضل المرابطين (Bourouiba, R., 1973, p. 141)

(2) الجيدي، عمر، **محاضرات**، ص 160.

(3) *E. I.*, 2, I, Algérie, II, Histoire, p. 378 (G. Marçais).

(4) *Art. cit.*, p. 377.

ورغم ذلك نعتقد أن هذه الصورة لا تخلو من مبالغة ومن تبسيط. فباستقرائنا لكتب طبقات المالكية ولكتب الجغرافيا، نستنتج أن المغرب الأوسط خلال الوسيط الأعلى، لم يخل من مناطق عرفت الاتجاه السني.

فقد رأينا أن سحنونا عين سليمان بن عمران قاضيا حنفيا بباجة والأربس وكذلك ببجاية. ذكر البكري من جهة أخرى أن « أهل تهودا على مذاهب أهل العراق ».[1] رأينا أيضا أن تلميذ سحنون أبا خالد يحيى السهمي (ت 245/ 859) ولي قضاء الزاب. هذه المؤشرات تبين أن الجهة الشرقية من المغرب الأوسط، والتي كانت تابعة للأغالبة، قد تفاعلت على الأقل جزئيا مع التوجه السني المنبثق من إفريقية.

دخل هذا التوجه إلى الجهة الغربية من المغرب الأوسط أيضا انطلاقا من الأندلس. شمل ذلك خاصة المدن الساحلية حيث استقرت جاليات أندلسية بهدف التبادل التجاري ؛ بل إن الأندلسيين أنشأوا بعض المدن هناك مثل تنس سنة 902/262، التي كان يسكنها فريقان من الأندلسيين من أهل البيرة وأهل تدمير[2]. بنى جماعة من الأندلسيين أيضا مدينة وهران بالاتفاق مع القبائل المغربية وسكنوها مع قبيلة بني مسكين[3]، كما استوطنوا بونة[4] وبجاية ومرسى فروخ[5]. ولم يقتصر التجار الأندلسيون على ذلك، بل إنهم أقاموا علاقات وطيدة

(1) البكري، أبو عبيد، **كتاب المسالك والممالك**، تحقيق أدريان ڤان ليوفن وأندري فيري، تونس، 1992، ج 2، ص 741.

(2) نفسه، ج 2، ص 726 ؛ ابن عذاري، **البيان**، ج 1، ص 117؛ عبد العزيز الفيلالي، **العلاقات السياسية**، ص 101

(3) كما أعادوا بناء مدينة فكان بأمر من المنصور بن أبي عامر (مجهول، **كتاب الاستبصار في عجائب الأمصار**، تحقيق سعد زغلول عبد الحميد، بغداد، 1986، ص 133، 135).

(4) أخبرنا ابن الفرضي (**تاريخ علماء**، ج 2 ، ص 555) أن علاء بن محمد (من أهل تدمير) سكن مدينة بونة وتوفي بها سنة 958/347. وقد سمع في رحلته إلى إفريقية ومصر من أبي البشر التونسي وأبي بكر بن اللباد ولقمان بن يوسف وغيرهم .كما أخبرنا أن ذلك الفقيه كان « كثير الكتب حسن التقييد ».

(5) مؤنس، حسين، « أثر ظهور الإسلام في الأوضاع السياسية والاقتصادية في البحر الأبيض المتوسط »، **المجلة التاريخية المصرية**، م 7، عدد 1، مايو 1951، ص 123، نقلا عن عبد العزيز الفيلالي، **العلاقات السياسية**، ص 102-101.

مع الدولة الرستمية، لاسيما وأن العلاقات السياسية بين الأمويين والرستميين كانت عموما حسنة. على أن هؤلاء فتحوا مدينتهم أيضا أمام التجار المغاربة والأندلسيين والمشارقة، فأصبحت تاهرت « بلخ المغرب... وانتعش فيها الغريب واستطابها اللبيب »[1]. وبتاهرت ظهرت حركة علمية مزدهرة، فاشتهر بها علماء في الفقه الإباضي وفي التفسير وغيرهما[2]. وهذا لم يمنع ظهور علماء غير إباضيين بها مثل بكر بن حماد الزناتي التاهرتي الذي كانت له رحلة إلى الشرق، فمر بالقيروان وسمع سحنون وعون بن يوسف الخزاعي[3]. ومن المغرب الأوسط رحل أيضا عدد من الطلبة إلى الأندلس مثل إبراهيم بن عبد الرحمان التنسي (ت 997/378)، وقاسم بن يونس الضني الجزائري (ت 390/ 1000)، وزكرياء بن أحمد الغساني (ت 1002/393)، وهو من أهل تاهرت، وحسين بن محمد بن سلمون المسيلي[4]. على أن البعض من هؤلاء انتهوا بالاستقرار بالأندلس.

وعند استقرائنا للمصادر، شدت انتباهنا ثلاث مدن بالمغرب الأوسط أظهر أهلها عناية خاصة بالفقه المالكي خلال القرنين 4هـ/10م و5هـ/11م، وهي تلمسان ووهران وبنطيوس. قال البكري في تلمسان إنها « لم تزل دارا للعلماء والمحدثين وحملة الرأي على مذهب مالك »[5]. وهذا يعني أن أهلها تناسوا النحلة الخارجية التي كانت غمرت مدينتهم أيام أبي قرة. أما في وهران فقد ظهر عدد من علماء المالكية، نذكر منهم أحمد بن أبي عون الوهراني (ت بعد

(1) المقدسي، **أحسن التقاسيم**، ص 228.

(2) وحول هؤلاء العلماء، انظر عادل النويهض، **معجم أعلام الجزائر**، بيروت، مؤسسة نويهض للثقافة،1983، ط 3، ص 59، 60، 176، 191-192، 337-338.

(3) نفسه، ص 58-59 ؛ التازي، **جامع القرويين**، ج 1، ص 153.

(4) ابن الفرضي، **تاريخ علماء**، ج 1، ص 275-276 ؛ انظر أيضا عادل النويهض، **معجم** ....، ص 84، 199، 300.

(5) البكري، **المسالك**، ج 2، ص 746. وبهذه المدينة انتهى أحمد بن نصر الداودي (ت 1011/402) بالاستقرار (عادل النويهض، **معجم أعلام**، ص 141).

952/341) الذي تعلم بوهران ثم ولي قضاءها[1]، وسعيد بن خلف الوهراني الذي كانت له رحلة إلى الشرق فسمع أبا بكر الأبهري (ت 985/375) شيخ المالكية في العراق في وقته، وعبد الله بن يوسف بن طلحة بن عمرون الوهراني (كان حيّاً سنة 1037/429) وهو من تلاميذ ابن أبي زيد القيرواني، وأبا بكر بن يحيى بن عبد الله القرشي الجمحي الوهراني الذي غلب عليه الحديث[2]. أما بنطيوس التي توجد قرب وهران، فقد كانت « ثلاث مدن يقرب بعضها من بعض، وفي كل مدينة جامع. فالاثنان لأهل السنة والثالث لقوم من الخوارج يعرفون بالواصلية إباضية »[3]. وقد تتفق هذه المعطيات مع ما ذهب إليه عبد الحميد خالدي. فبعد أن فسر البطء الذي سجله المغرب الأوسط في انطلاق الحياة الفكرية فيه، ذكر أن القرن 4هـ/10م شهد « تقدما » ملحوظا في المجال الثقافي، يعود بالدرجة الأولى إلى الإنجازات العمرانية التي تحققت في العهد الفاطمي والصنهاجي مثل تأسيس المسيلة سنة 925/313 وأشير سنة 935/324 وقلعة بني حماد سنة 1007/398، إلى أن ظهرت بجاية كمركز ثقافي مشع[4].

لا ننسى من جهة أخرى أن الفاطميين قضوا على دولة الرستميين. ساهم هذا الأمر على المدى الطويل في فسح المجال للتوجه السني لينتشر بغرب الجزائر. ورغم تمكن فلول الإباضية من التجمع من جديد في إطار ثورة أبي يزيد (336-332/947-943)، فقد تمكن الفاطميون في الأخير من هزمهم ودحرهم بصفة نهائية نحو الجنوب. ولئن كانت مساهمة الفاطميين غير مباشرة في جعل

(1) ذكر ابن الأبار (**التكملة**، ج 1، ص 127) أن أحمد الوهراني قدم قرطبة على عبد الرحمان الناصر في وجوه أهل بلده سنة 952/341 : هذا نقلا عن عادل النويهض، **معجم أعلام**، ص 347.

(2) عادل النويهض، **معجم أعلام**، ص347- 349.

(3) البكري، **المسالك**، ج 2، ص 740.

(4) خالدي، عبد الحميد، « الحياة العلمية ببجاية الحمادية وأثرها في الحضارة الإسلامية »، ضمن **محاضرات الموسم الثقافي 98-1999**، الجزائر، منشورات المجلس الإسلامي الأعلى، 1420/1999، ص 179-197، ص 181-182.

الاتجاه السني ينتشر بالمغرب الأوسط[1]، فإن مساهمة الأندلسيين كانت أحيانا مباشرة وهي الأهم في ذلك، وهي ملاحظة كنا أبديناها بشأن المغرب الأقصى. وبقدوم المرابطين، تدعم انتشار المذهب المالكي بالمغرب الأوسط لاسيما المنطقة الغربية منه، بما أن نفوذهم توقف عند حدود مدينة الجزائر. على أننا نرجح أن الدولة الزيانية ساهمت في مزيد توسيع انتشار ذلك المذهب[2]. ومن الممكن أن انتصاره تم في عهدها، مع الملاحظة أن الزيانيين هم من زناتة، وقد رأينا أن هذا التجمع القبلي كان متحالفا مع الأمويين.

(1) ساهمت السياسة الفاطمية بالمغرب من جهة أخرى في تثبيت الاتجاه الشيعي في بعض المناطق، ولا ندري هل يمكن ربط تلك الفرقة « القريبة من مذاهب القرامطة » التي أشار إليها المقدسي (**أحسن التقاسيم**، ص 238) بكورة السوس الأقصى، بتأثير الدعوة الفاطمية. على أن وجود تلك الفرقة تواصل إلى عهد الإدريسي، بما أنه ذكر أنها كانت في صراع مع « المالكية الحشوية » . وقد بلغ ذلك الصراع درجة « القتال والفتنة وسفك الدماء » (**كتاب نزهة المشتاق في اختراق الآفاق**، بيروت، عالم الكتب، 1989/1409، ط 1، ج 1، ص 228). لكن المؤكد أن التأثير الفاطمي كان أهم بشرق الجزائر. فقد أشار البكري ضمن حديثه عن مرسى بجاية، إلى وجود « قبائل كتامة » كانوا « شيعة يكرمون من مال إلى مذاهبهم، ويبرون من وافق اعتقادهم » (**المسالك**، ج 2، ص 757). وهذا يعني فيما يبدو أن المذهب الشيعي تواصل وجوده هناك إلى ما بعد رحيل الفاطميين عن المغرب.

(2) Kaddache, M., 1992, p. 166.

2) انتشار المذهب المالكي بإفريقية

أ) توسع انتشار المذهب المالكي بإفريقية من النصف الثاني ق 3هـ/9م

إن من أهم مظاهر توسع انتشار المذهب المالكي بإفريقية من النصف الثاني من القرن 3هـ/9م اتساع القاعدة الاجتماعية والجغرافية لدى هذا المذهب، والرقابة التي تمكن علماء المالكية من فرضها على الحياة الفكرية، وأخيرا تفاعل هؤلاء العلماء مع الحكام الأغالبة.

ـــ اتساع القاعدة الاجتماعية والجغرافية لدى المذهب المالكي

مما يجلب الانتباه بالنسبة إلى القاعدة الاجتماعية لدى المذهب المالكي، هو شدة التنوع من ناحية، والاتساع من ناحية أخرى. فالعالم أو الفقيه كان في ذلك العهد لا يتلقى أجرا على الدروس التي يلقيها على طلبته. فكان عليه أن يباشر مهنة معينة، أو أن يكون له مورد عيش آخر يوفر له القوت. ولذلك فقد باشر عدد هام من علماء المالكية، أو من المتفقهين بمذهب مالك، مهنا صغرى متنوعة مثل مهنة الحرفي أو التاجر الصغير، وبصفة نادرة مهنة الفلاح الصغير. ولكن إلى جانب هؤلاء، تعرفنا على مجموعة ثانية من علماء المالكية تميزت بثرائها النسبي. وبالنسبة إلى المجموعة الأولى، تعرفنا على 15 حالة من المالكية تهم العهد الأغلبي، وذلك اعتمادا على كتب طبقات المالكية ؛ ثلاثة منهم تجار صغار[1]، واثنان في البناء[2]، وتسعة يمكن تصنيفهم في إطار الحرفيين. ولقد قسمناهم على النحو التالي : خياطون ثلاثة[3]، و2 قطانان، وصانع غرابيل[4]،

(1) هؤلاء الثلاثة هم :عون بن يوسف الخزاعي (ت 853/239) وابو داود العطار (ت 887/274) وابو محمد عبد الله بن محمد التنمي (ت 922/310).

(2) البناءان هما :أبو الوليد مروان بن شحمة البلوي (ت 856/242) وسعيد بن عباد أبو عثمان (ت 865/251)

(3)الخياطون الثلاثة هم : أبو خلف الخياط (القرن2 هـ/8م) وابو سنان زيد بن سنان الأسدي (ت 858/244) وإبراهيم الزاهد الأندلسي من أصحاب سحنون.

(4) أقيمت شركة في القطن بين عبد الجبار بن خالد السرتي (ت 894/281)، وحمديس القطان (ت 901/289) (تراجم أغلبية، ص 296). أما صانع الغرابيل فهو أبو الغصن نفيس السوسي (ت 921/309).

وثلاثة لهم عمل صناعي منزلي[1]. إلى كل هؤلاء نضيف حالة أخرى تخص أبا زكرياء الهرقلي الذي ربما كان فلاحا صغيرا بمنطقة الساحل، إذ ذكر أبو العرب أن « سعدون الصواف شارك أبا زكرياء في الزرع »[2]. وإذا علمنا أن جميع هذه المهن هي ذات مدخول متواضع، يمكن القول إن المذهب المالكي هم الفئات الشعبية، وذلك خاصة خلال النصف الثاني من القرن 3هـ/9م، بما أن الخمسة عشر حالة من المالكية المعنيين هنا، جلهم توفي في النصف الثاني من هذا القرن. وفي هذا تصديق على الأقل جزئيا لما ذهب إليه جل الباحثين من أن « الشعب اتبع مذهب مالك ».[3] على أن هادي روجي إدريس وحسين مؤنس وصفا هذه الفئة « بالبورجوازية »، واعتبرا اتّباعها لمذهب مالك سببا هاما في انتشاره بالغرب الإسلامي.[4]

ويمكن الخروج باستنتاج ثان من هذه الأرقام، وهو أن المذهب المالكي منتشر بصفة موسعة بالمراكز الحضرية، وأساسا القيروان، بما أن جل هؤلاء الفقهاء توفوا بالقيروان. إلا أن هذا لا يمنع انتشاره كذلك ببعض القرى الصغرى التي يعيش أهلها على الفلاحة، خاصة بمنطقة الساحل. وربما يمثل أبو زكرياء الهرقلي تدعيما لذلك، بما أنه كان ملازما لحصن هرقلة، وهو أحد الرباطات بمنطقة الساحل. والرباط هو مركز عسكري له في نفس الوقت وظيفة دفاعية ووظيفة هجومية، كما تغلب عليه صبغة دينية تعبدية. وقد تميز الساحل الشرقي لإفريقية بتعدد مثل هذه المؤسسات. ويبدو أن ظاهرة المرابطة قد عرفت ازدهارا في النصف الثاني من القرن 3هـ/9م، وخاصة في عهد إبراهيم

(1) هؤلاء الثلاثة هم : أبو الحسن بن دارس المتعبد (القرن 3هـ/9م) وعروس المؤذن (قتل سنة 317/929) وأبو جعفر القمودي (324/935).

(2) أبو العرب، **طبقات**، ص 152 ؛ المالكي، **رياض**، ج 1، ص 416

(3) يمكن أن نذكر فندرهايدن وهادي روجي إدريس وحسين مؤنس كأمثلة من هؤلاء الباحثين. على أنهم ذهبوا إلى هذا الرأي بصفة عامة لمقابلة المالكية بالحنفية الذين يمثل مذهبهم مذهب الخاصة. وربما يصح هذا بالنسبة إلى النصف الثاني من القرن3هـ/9م .أما بالنسبة إلى نصفه الأول، فقد بينا أعلاه أن المذهب الحنفي مس كذلك فئات متواضعة.

(4) Monès, H., (b), 1964, *art. cit*, p. 65 ; Idris, H. R., (d), 1967, *art. cit*, p. 399, 410, 412

بن أحمد (261-289/875-905)[1]. ورغم أنه لم تؤثر عن مالك بن أنس أقوال تؤكد بصفة خاصة على الرباط، فإن علماء المالكية بإفريقية، وبسبب وضع بلدهم الحدودي، بالغوا أحيانا في تعظيم أجر الرباط. بل يبدو أن سحنون قدمه على الجهاد[2]. لذلك كان سحنون، ومن بعده ابنه، كثيري السياحة وزيارة الرباطات، لاسيما في شهر رمضان. وقد نسج بعض أصحاب سحنون على منوالهما.

فقد ذكر اللبيدي، في إطار حديثه عن قصر زياد، أنه « كان به من أصحاب سحنون أربعة عشر رجلا ». لذلك كان ذلك القصر « يسمى دار مالك لكثرة من فيه من العلماء والعباد والصالحين من أصحاب مالك »[3]. وهو دليل على مدى توسع انتشار المذهب المالكي بإفريقية خلال النصف الثاني من القرن 3هـ/9م من الناحية الجغرافية، إذ أنه لم يكن مقتصرا على المدن الكبرى، مثل القيروان وتونس، بل إنه كان يهم جل الرباطات والقرى الساحلية من إفريقية. ونتساءل هنا هل يمكن اعتبار الرباطات من المراكز الرئيسية لنشر المذهب المالكي وخاصة لتعليمه ؟ مؤشرات عدة تسمح لنا بالإجابة بالنفي عن هذا التساؤل. من ذلك أن أغلب المرابطين المترجم لهم في كتب الطبقات هم متعبدون أكثر منهم فقهاء. هؤلاء المتعبدون الذين يتفرغون لقراءة القرآن والدعاء والتبتل، دون إعارة الفقه اهتماما ظاهرا[4].

على أن قصر زياد المذكور أعلاه، ساهم في إصلاحه وبنائه أحد أصحاب سحنون وهو عبد الرحيم بن عبد ربه الربعي (ت 247/861)، « فأنفق فيه اثني عشر ألف دينار، ستة آلاف من عنده، وستة آلاف من عند إخوانه »[5]. وقد تم ذلك سنة 212/827، بتحريض من سحنون، وهو مؤشر على ثراء أحد أصحاب

(1) ابن خلدون، العبر، مجلد 4، ص 434 ؛ ابن الأثير، **الكامل**، ج 7، ص 284.

(2) **تراجم أغلبية**، ص 163.

(3) نفسه، ص 294.

(4) انظر مقالنا « الرباطات بإفريقية في العهدين الأغلبي والفاطمي »، ضمن **أعمال ندوة تاريخ التحصينات بالبلاد التونسية**، تونس، وزارة الدفاع الوطني، 2001، ص 51-66.

(5) **تراجم أغلبية**، ص 163.

سحنون. ومثال آخر من هؤلاء يدعم هذا الاستنتاج، يهم سهل بن عبد الله بن سهل القبرياني (ت 895/282) الذي بنى قصر الرباط على ساحل سوسة بتحريض من محمد بن سحنون، « وأنفق فيه نحو ألف مثقال »[1]. وهو مبلغ طائل مثل الذي سبقه، لا يمكن أن يوفره إلا من كان ثريا. وبذلك يمكن أن نستنتج أنه وجد مالكيون أثرياء، إلى جانب الفئات المالكية الأخرى المتواضعة اجتماعيا والتي سبق الحديث عنها.

ولسحنون أصحاب آخرون أثرياء، نذكر منهم أبا عبد الله محمد بن سوال بن عاصم الطائي (ت 878/265)، « أوصى بصدقة أربعة آلاف دينار ثلث ماله...لله عز وجل ».[2] ويمكن أن نذكر كذلك مثال عبد الله بن طالب القاضي (ت 275/ 888) الذي كان يتصدق بسخاء على المعوزين من الحنفية وغيرهم. ويظهر أن مصدر ثروته كان فلاحيا بحتا، إذ كانت له منازل بمنطقة الساحل مختصة في إنتاج زيت الزيتون، وربما أخرى في إنتاج القمح. وكان له وكلاء مكلفون بشؤون هذه المنازل، من ذلك أن جمالا أتت إلى القيروان عليها حمولة قمح « جاء بها وكيله من أحد منازله ». كما كتب ابن طالب إلى وكيله كي يتصدق على رجل من أهل البادية بمائة قفيز من الزيت[3]. أما عبد الرحيم بن عبد ربه الربعي (ت 861/247)، مصلح قصر زياد، فقد كان يمتلك « ضيعة واسعة... وكان له سبعة عشر ألف أصل من الزيتون ».

هذه إذن أدلة موضوعية تبين من ناحية ثراء عدد من علماء المالكية؛ وتبين من ناحية أخرى أن مصدر ثروة هؤلاء الأثرياء هي فلاحية بصفة شبه مطلقة، ربما إذا استثنينا حالة سهل القبرياني (ت 895/282) الذي صنفه ابن طالب ضمن « أهل الأموال والتجارات » لمقابلته « بالمتعبدين والبكائين »[4]. ويمكن تأييد فكرة تركز ثروة أثرياء المالكية على النشاط الفلاحي بمورد عيش سحنون

(1) نفسه، ص 312-313.

(2) نفسه، ص 323 ؛ ابن ناجي، **معالم**، ج 2، ص 98.

(3) المالكي، **رياض**، ج 1، ص 475 ؛ **تراجم أغلبية**، ص 218.

(4) **تراجم أغلبية**، ص 163، 258.

ومورد عيش أحد تلاميذه محمد بن عبدوس (ت 873/260). ويظهر أن ابن عبدوس كان يمتلك ضيعة يعادل مدخولها السنوي مائة دينار ذهبا. أما مدخول أملاك سحنون فيظهر أنه كان يتراوح بين ثلاثمائة دينار وخمسمائة دينار سنويا[1]. وأملاك سحنون هي فلاحية متكونة من الزياتين الموجودة بمنزله بالساحل. وقد كان يلازم البادية أحيانا ليتولى شؤون فلاحته بنفسه، وبمساعدة عبيده ودوابه مثل الجمال والأبقار... ويظهر أن عدد هذه الزياتين كان لا يستهان به، فهو اثنا عشر ألف أصل[2].

ونتساءل هنا، هل يمكن تصنيف سحنون ضمن أثرياء المالكية ؟ يصعب تحديد ذلك، مع أن محمد الطالبي صنف ملكية سحنون ضمن الملكية المتوسطة[3]. كما يصعب تحديد مصدر هذه الثروة، إذ رأينا أن سحنون كان يشكو الفقر حتى أنه لم يتمكن من الرحلة إلى مالك، بل إنه كان يلاقي صعوبة حتى في الانتقال من القيروان إلى مدينة تونس لطلب العلم[4]. والذي يزيدنا حيرة في هذه المسألة أن سحنون كان « لا يقبل من السلطان شيئا »، كما أنه « لم يأخذ على القضاء أجرا » ولم يستعمل كذلك علمه لطلب الدنيا. ولا ندري هل يمكن تطبيق ما ذكره ابن خلدون عن الفقهاء على حالة سحنون، إذ يقول : « نجد كثيرا من الفقهاء وأهل الدين والعبادة، إذا اشتهروا حسن الظن بهم، واعتقد الجمهور معاملة الله في إرفادهم... أسرعت إليهم الثروة وأصبحوا مياسير من غير مال، مقتنى، إلا ما يحصل لهم من قيم الأعمال التي وقعت المعونة بها من الناس لهم»[5]. ولئن صعب جزئيا تحديد مصدر ثروة سحنون، فإن الأمر يختلف

(1) نفسه، ص 128، 130، 194.

(2) نفسه، ص 163.

(3) M. Talbi, « droit », (b), 1982, p. 192 فيما ذكر في مكان آخر أن وضعية سحنون الاجتماعية تحولت من الفقر إلى الثراء. (*E.I.*, «Sahnun...», (d), p. 873) أما سعدي أبو جيب، فقد صنف سحنونا ضمن « أهل الثراء والأموال »، (**سحنون**، ص 52)، وهو رأي لا يخلو من مبالغة.

(4) المالكي، **رياض**، ج 1، ص 353.

(5) ابن خلدون، **المقدمة**، ص247 ؛ على أن المالكي (**رياض**، ج 1، ص 361) ذكر أن سحنون غرس أشجارا بيديه. ولا ندري هل أن ذلك يدخل في إطار مبدأ من أحيى أرضا بورا فهي له. وإن صح هذا يمكن لنا أن نساهم على الأقل جزئيا في تحديد مصدر ثروة سحنون.

بالنسبة إلى عبد الله بن أبي حسان اليحصبي (ت 227/ 841)، تلميذ مالك بن أنس، إذ يقول القاضي عياض إن هذا الفقيه « هو من أشراف إفريقية ». فقد كان أبوه واليا على الأربس[1]. لذلك كان عبد الله بن أبي حسان يمتلك منازل وماشية كثيرة.

واعتمادا على كل هذه المعطيات المذكورة أعلاه، والمتعلقة بأثرياء المالكية، هل يمكن القول إن المذهب المالكي هو مذهب كبار مالكي الأرض بإفريقية ؟ بعبارة أخرى هل يمكن جعله مذهبا يحمي مصالح هذه الطبقة ؟ تصعب الإجابة عن ذلك، لكننا نكتفي هنا بإلقاء بعض الأضواء على المسألة دون ادعاء حلها.

ونشير أولا إلى أن الجانب الزراعي مسيطر في الفقه المالكي، بالمقارنة مع الجانب التجاري، إذ تم الاهتمام فيه بالمسائل المتعلقة بالفلاحة أكثر من المسائل المتعلقة بالتجارة الكبرى. كما نشير إلى أن هذا المذهب سعى إلى الحفاظ على الهياكل الزراعية والإبقاء عليها بإفريقية، رغم طابعها المتميز بالتفاوت الصارخ في توزيع الأراضي. وفي هذا ضمان لكبار الملاكين للاحتفاظ بممتلكاتهم. كما يمكن التذكير بقانون حق الشفعة الذي تمسك به مالك في المدونة. هذا القانون الذي يحمي الملكيات الشاسعة من التجزئ[2]. يمكن أن نضيف إلى هذا أن الفقه المالكي تميز بتجويز استئجار الأجير مقابل إطعامه، رغم أن ما يتناوله من الأكل لا ينضبط، وهو أمر أدى إلى احتجاج بعض العلماء على مالك[3]. كما أنه تميز بتمكين السيد من سلطة شبه مطلقة على عبيده، إذ من الممكن له أن يقيم الحد عليهم بنفسه[4]، هؤلاء العبيد الذين يمثلون دعامة ازدهار الفلاحة في العهد الأغلبي، إذ بهم أمكن استغلال الضيعات الشاسعة والمتوسطة بإفريقية.

(1) **تراجم أغلبية**، ص 71.

(2) M., Talbi, (b), 1982, *art. cit*, p. 213-220, 227.

(3) أبو الأجفان، « العرف... » مقال مذكور، ص 360.

(4) ابن أبي زيد، **الرسالة**، ص 256.

وللمقارنة يبدو أن أثرياء الحنفية بإفريقية، قد اعتمدوا أساسا على التجارة كمورد رزق. وللتدليل على ذلك يمكن أن نذكر مثال جبلة بن حمود (ت 911/299)، أحد أصحاب سحنون، فقد كان أبوه حنفيا « يقضي من ثمن الطعام طعاما، وهذا عنده جائز على مذهبه، وعندنا (المالكية) غير جائز »[1]. ويعود رفض هؤلاء لهذا النوع من التبادل لما في ذلك من إمكانية لتعاطي الربا. ومن جانب آخر كره مالك وبالتالي علماء إفريقية من المالكية الاتجار مع بلاد السودان ومع دار الحرب بصفة أعم[2]، وفرضوا قيودا على التجارة، مثلا ما يتعلق بالربا في الصرف[3]. لذلك من المنطقي أن يتركز مورد عيش أثرياء المالكية على الفلاحة دون التجارة الكبرى.

وبذلك يمكن أن نستنتج بصفة عامة أن توسع انتشار المذهب المالكي في النصف الثاني من القرن 3هـ/9م صحبه توسع في قاعدته الاجتماعية، إذ نجد فئات متواضعة تقابل حرفيين وتجارا صغارا، وكذلك أثرياء يعتمدون بصفة أساسية على النشاط الزراعي، مع عزوف عن التجارة الكبرى، سواء مع السودان أو غيره. هذا إلى جانب أهمية عدد المرابطين الذين قدموا مذهب مالك على غيره. وما فشل أحد أمناء القاضي الحنفي سليمان بن عمران في إقناع أهل رباط المنستير باتباع شعائر المذهب الحنفي[4]، إلا دليل على مدى اتساع انتشار المذهب المالكي بإفريقية، بما في ذلك القرى والرباطات، إلى جانب المدن الكبرى. فكأننا بذلك الأمين أراد أن يعكس اتجاه عجلة التاريخ من الناحية المذهبية، فكان الفشل حليفه. على أننا نرجح أن انتشار المذهب المالكي كان مرفوقا بفرض قيود على الجانب الفكري.

(1) تراجم اغلبية، ص 280.

(2) انظر مقالنا المذكور حول الجهاد.

(3) المالكي، رياض، ج 1، ص506- 507.

(4) نفسه، ج 1، ص 453.

ـــ الرقابة التي سلطها علماء المالكية على الحياة الفكرية بإفريقية خلال النصف الثاني من القرن 3هـ/9م :

عرف النصف الثاني من القرن 3هـ/9م نشاطا فكريا حثيثا تجلت معالمه في ازدهار حركة التعليم سواء بالكتاتيب أو المساجد، وفي ازدهار ظاهرة التأليف. وقد كان لعلماء المالكية ولغيرهم دور فعال في هذا النشاط رغم الرقابة التي سلطها أولئك على هذا الميدان.

انطلقت هذه الرقابة من ذلك الإجراء الذي كان اتخذه القاضي سحنون (ت 854/240) والذي يتمثل في تفريق حلق أصحاب الاتجاهات « المبتدعة » من جامع عقبة، وقد تواصل تأثير ذلك الإجراء إلى أواخر العهد الأغلبي.

ومن مظاهر تلك الرقابة نذكر الحصار الفكري الذي ضربه علماء المالكية على مخالفيهم، وقساوة أحكام قضاتهم على من يتهم بالزندقة، إلى جانب نوعية المواد التي يمكن للطالب أن يتلقاها في دراسته. وقد يكون الأمير إبراهيم بن أحمد (261-289/875-902)، وكَردٍّ فعلٍ على ذلك الحصار، عمد إلى بعث مؤسسة علمية مستقلة تسمى بيت الحكمة، تتميز بإعراضها عن العلوم الفقهية وباهتمامها، بالمقابل، بالفلسفة والطب والفلك والترجمة والحساب وغيرها[1]. ومن أعلام المرتادين لبيت الحكمة نذكر إسحاق بن عمران البغدادي الذي قال فيه ابن جلجل : « به عرفت الفلسفة » بتونس[2]، وربما معه كذلك توسعت العناية بالطب هناك، بما أن الطب كان دائما مقرونا بالفلسفة. وقد تتلمذ له في القيروان إسحاق بن سليمان الإسرائيلي (ت حوالي 320/ 932) الذي ألف في الطب والحكمة والمنطق. كما يمكن أن نذكر من بين هؤلاء الأعلام أبا بكر القمودي الذي غلب عليه الاعتزال، وسعيد بن الحداد (ت 302/ 915) الذي خرج عن المذهب المالكي.

(1) ربما لهذا السبب أعرضت كتب طبقات المالكية عن ذكر هذا البيت (انظر حسن حسني عبد الوهاب، **ورقات عن الحضارة العربية بإفريقية التونسية**، تونس، 1972، ط 2، ج 1، ص 196).

(2) الباجي، محمود، « نشأة الفلسفة الإسلامية في المغرب »، **ملتقى الإمام المازري**، المنستير، 1975، تونس، 1978، ص 71.

فقد أخذ ابن الحداد العلم عن سحنون، ثم تحول خلال فترة ما إلى المذهب الشافعي « من غير تقليد »، بل كان كثيرا ما يخالفه ولا يعتقد مسألة إلا بنظر وحجة. كما كان سيء الرأي في أبي حنيفة. وفي نفس الوقت وجه ابن الحداد انتقادات لاذعة إلى المدونة، مما جعل رد فعل علماء المالكية ضده قويا « فرفضه أصحاب سحنون وهجروه وأغروا به ابن طالب القاضي فهم به...»، « وبقي مهجورا قليل الأصحاب »[1]. واعتمادا على هذا يمكن أن نستنتج أن ابن الحداد، في آخر المطاف، لم يكن مالكيا. وهذا خلافا لما تريد أن توهمنا به جل كتب طبقات المالكية، ولا شافعيا كذلك، بل إنه كان يمثل مدرسة النظر التي ترفض التقليد وتنبذ التقيد بمذهب فقهي معين. كما يمكن اعتباره المؤسس الفعلي للمدرسة الكلامية السنية الإفريقية.

ولعلنا قد نستنتج من جهة أخرى أن علماء المالكية، انتقاما من مخالفيهم، لم يحاولوا استغلال نفوذهم كقضاة فحسب، بل إنهم سلطوا عليهم حصارا فكريا، مما ساهم في حرمان العامة من إمكانية الاتصال بعلماء جهابذة أمثال ابن الحداد. وقد شكا هذا العالم هذه الوضعية في كتاب بعث به إلى المزني (ت 877/264) أحد أصحاب الشافعي : « أما بعد، فإنه لما بعدت داري عن أندية العلماء، ولم أجد بالمحل الذي أنا به مفيدا أستمد منه معونة، ولا أنيسا يشاركني في فكره، وأعرض عليه ما يفرق لي من تدبير مسألة، وكثر أشياع الباطل وقامت دولة الجهل...»[2]. ويبدو أن ابن الحداد يعني بدولة الجهل ذلك الحصار الفكري الذي فرضه علماء المالكية على الرأي العام خلال النصف الثاني من القرن 3هـ/9م.

وهذا الحصار ربما وضع البعض من علماء المالكية في مواقف حرجة، إذ وجب عليهم كذلك الالتزام بمقتضياته. استنتجنا ذلك من خلال ذلك الاحتجاج الذي توجه به أبو الغصن الفرابلي (ت 870/309) إلى شيخه محمد بن سحنون (ت 870/256). فقد ذكر أنه كان إذا سأل ابن سحنون عن مسألة، أجابه أحيانا

(1) تراجم اغلبية، ص 352-353.

(2) الخشني، طبقات، ص 150.

من « نظر » بغير الذي أملى في كتبه، وتكون الإجابة أحسن مما ورد في مؤلفاته[1]. نستبعد وقوع ابن سحنون في تناقضات. وبالمقابل يبدو أنه كان أحيانا يتوجه إلى طلبته بخطابين : خطاب رسمي وهو المكتوب وهو الذي يمكن أن يخضع للرقابة، وخطاب شفوي يعبر عن الفكر الجامح والساعي وراء التحرر من التقليد. على أن هذا الحصار لم يكن في الحقيقة خاصا بإفريقية، بل عرفت مثله كذلك الأندلس، نتيجة لسيطرة المذهب المالكي بها. فقد رأينا أن علماء المالكية عمدوا إلى الهجوم على دار خليل بن عبد الملك، إثر وفاته، وإلى إحراق كتبه لأنه كان يتحدث جهرا عن الاستطاعة. وقاوموا أيضا اتجاه ابن مسرة الفلسفي وأحرقوا كتب تلاميذه وأجبروهم على الاستتابة أمام العموم[2]، بالضبط كما فعل القاضي سحنون مع أصحاب الفرق « المبتدعة ».

ومن جانب آخر تميز علماء المالكية، ومن ضمنهم القضاة، بقساوة أحكامهم على المخالفين. ونذكر من ضمن هؤلاء، المنشقين والزنادقة. فقد ذكر هنري لاووست أن الخلفاء العباسيين يعتمدون عموما على قضاة من الحنفية. لكن وعندما يرغبون في استصدار حكم قاس على زنديق أو على منشق، فإنهم يكلفون بمحاكمته علماء من المالكية[3]. فالحسين بن منصور الحلاج مثلا قتل بفضاعة سنة 922/309 أيام قضاء أبي عمر بن يوسف المالكي (ت 932/320). وقد تم ذلك بعد استصدار فتوى قدمها مجموعة من فقهاء المالكية بالعراق[4]. وبمثل هذه الفضاعة قتل إبراهيم الفزاري بإفريقية أيام قضاء عبد الله بن طالب المالكي (ت 888/275)، وبمشورة عدد من علماء المالكية، مثل يحيى بن عمر (ت 901/289)، « فطعن بسكين في حنجرته، وصلب منكسا، ثم أنزل بعد ذلك وأحرق بالنار...»[5]. وإذا علمنا هذا يمكن الشك فيما ذهب إليه أحمد بكير

(1) الخشني، **طبقات**، ص 167 ؛ **تراجم أغلبية**، ص 387.
(2) E. L Provençal, op. cit., T. 3, pp. 480-2, 487.
(3) Idris, H. R, (d), 1967, *art. cit.*, p. 408 ; H. Laoust, 1965, pp. 89-90.
(4) ابن فرحون، **الديباج**، ص 185، 242.
(5) **تراجم أغلبية**، ص 213.

من أن الحلاج هو أول من حكم عليه قضاة مالكية بالإعدام بسبب الزندقة[1] ؛ بل يظهر أن إفريقية هي السباقة في هذا الشأن. ربما لهذا السبب فر عبد الله بن الحسن المعروف بابن العبادي من إفريقية إلى بغداد، إذ أنه كان يميل إلى النظر وربما كان شافعيا. وقد ذكر الخشني أن ابن العبادي « خرج هاربا إذ نزل بالفزاري ما نزل ».[2]

وقساوة المالكية في هذا المجال تعود إلى موقف مالك من المسألة المتميز بالتصلب بالمقارنة مع المذاهب السنية الأخرى، بما في ذلك المذهب الحنبلي. فرغم أن مالكا ذكر في **الموطأ** أثرين فيما يخص المرتد، الأول يفيد عدم استتابته، والثاني يقول بالاستتابة خلال ثلاثة أيام، فإنه أخذ بمحتوى الأثر الأول[3]. أما الحنفية فيظهر أن موقفهم من المسألة تميز بشيء من المرونة. فقد سأل زيادة الله الأول قاضييه أسد بن الفرات وأبا محرز عن الزنديق فقال كلاهما « يستتاب، فإن تاب وإلا قتل »، وكلاهما غير مالكيين. أما زكرياء بن محمد وهو من تلاميذ مالك فقد قال بعدم الاستتابة[4].

وهناك مظهر اخير للرقابة التي سلطها علماء المالكية على الحياة الفكرية، ويتمثل في نوعية المواد التي يمكن للطالب متابعتها في دراسته. فهي تقتصر أساسا على العلوم الدينية وعلى رأسها الفقه المالكي. أما بقية العلوم، فبعضها محرم مثل النظر في النجوم، وبعضها مكروه مثل علم الأنساب[5]، والبعض الآخر من العلوم مباح للصبيان في الكتاتيب، لكن دون إكثار مثل الحساب والعربية

(1) A. Bekir, *op. cit.*, p. 204.

(2) ابن العبادي حسب الخشني (**طبقات**، ص 163) اخذ عن ابن سحنون. ويذكرنا هذا الاسم بابن العباداني، ذلك الشاب الشافعي الذي تحدث عنه القاضي عياض وكان يحضر حلقة ابن سحنون (**تراجم أغلبية**، ص331) كما يتفق الخشني والقاضي عياض في أن ابن العبادي أو ابن العباداني خرج من إفريقية إلى العراق. لهذا السبب نرجح أن الأمر هنا يتعلق بنفس الشخص. وكل ما في الأمر أن تحريفا تسرب في الإسم.

(3) **موطأ الليثي**، ص 522-523.

(4) المالكي، **رياض**، ج1، ص 276 ؛ وحول هذه المسألة في الأندلس انظر :
Fierro, M, «Accusations of Zandaqa», (a), (1987-88), p. 251-258.

(5) ابن أبي زيد، **الرسالة**، ص 326-327، 330-331.

والخط وجميع النحو والشعر، مع أنها لا تدخل في واجبات المعلم، إذ أن هذا الأخير متطوع في ذلك[1]. والنتيجة أن مستوى اللغة عند التأليف لا يكون أحيانا جيدا لدى البعض من المالكية؛ وقد لاحظ ذلك هادي روجي إدريس مثلا عند نشره لمناقب الجبنياني ومناقب محرز بن خلف، كما أشار إليه محمد حجي عند تقديمه لمعيار الونشريسي[2]. فسعيد بن الحداد (ت 302/ 915) الذي « كان غاية في علم النحو، ويحفظ كتاب سيبويه، ولم يكن بإفريقية أعلم بالنحو منه »[3]، كان مهجورا أي أن أهل إفريقية لم ينتفعوا كثيرا بعلمه للأسباب المذكورة أعلاه.

وبالنسبة إلى علم الكلام، يبدو أنه لم يلق العناية الفائقة لدى علماء المالكية خلال النصف الثاني من القرن3هـ/9م، وهذا إذا استثنينا، على ما يبدو، محمد بن سحنون (ت 265/870)[4].

وكل هذه المؤشرات المتمحورة حول الرقابة التي فرضها علماء المالكية على الحياة الفكرية تسمح لنا بأن نستنتج أنّ إفريقية تخصصت في الفقه، بما أن المذهب المالكي قدم ذلك العلم على غيره. فتحولت إفريقية إلى مركز فقهي مالكي بالدرجة الأولى[5].

ـــ تفاعل علماء المالكية مع الدولة الأغلبية في النصف الثاني من ق 3 هـ/9 م :

تسعى كتب طبقات المالكية إلى إقناعنا بأن علماء المالكية في العهد الأغلبي، كانوا يرفضون التعامل مع السلطان. فهم لا يقبلون هداياه مثل زكرياء

(1) ابن سحنون، **كتاب آداب المعلمين**، تحقيق ح .ح .عبد الوهاب، تونس، 1972، ص 104.

(2) الونشريسي، أحمد بن يحيى، **المعيار المعرب**، أشرف على تخريجه محمد حجي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1981، انظر مقدمة المشرف، ج 1 ، ص ز ؛ وانظر مقالنا « جوانب حضارية في تاريخ الغرب الإسلامي الوسيط من خلال كتب فقه المالكية »، **مجلة التاريخ العربي**، العدد 24، خريف 2002/1423، ص 205-246، ص 215.

(3) **تراجم اغلبية**، ص 352.

(4)انظر مقالنا « تطور موقف علماء المالكية من الخوض في المسائل الكلامية وتبنيهم للعقيدة الأشعرية »، **مجلة معهد الآداب العربية** (*I.B.L.A.*)، عدد 170، 1992 السداسي الثاني، ص 297-322.

(5) بذلك نكون على اتفاق تام مع ماذكره ميكلوش موراني، فقد استنتج ان « اغلبية أهل القيروان مالوا إلى الفقه » (« رواية كتب... »، مقال مذكور، ص 212).

ابن الحكم اللخمي الذي انفرد بالتورع عن أخذ دنانير وزعها زيادة الله الأول في مجلس على جماعة من العلماء[1]. وهم يرفضون كذلك التردد على السلطان ومجالسته، وإن فعلوا ذلك، فلوعظ الأمير حتى لايخرج عن الجادة، وأحيانا لمخاطبته حتى بوقاحة مثل أبي الربيع اللحياني أحد أصحاب سحنون [2]. كما أنهم يرفضون قبول أجر على وظيفة القضاء مثل سحنون وحماس بن مروان (ت 303/ 915)، بل إنهم يتورعون أحيانا عن استغلال مؤسسات عمومية أنشأها السلطان مثل المواجل[3].

وبتلك الشمائل المذكورة أعلاه، صورت كتب الطبقات سلوك علماء المالكية في علاقتهم بالسلطان. وفي هذا سعي إلى مقابلتهم بعلماء الحنفية، هؤلاء الذين اصبحوا « صنائع » يدورون في فلك الأمراء الأغالبة، بينما يقع علماء المالكية في المعارضة، وإلى جانبهم العامة، إذ أنهم يمثلون لسان حال العامة ويبذلون أرواحهم للدفاع عنها. وبذلك يكون المجتمع الأغلبي منقسما إلى معسكرين : الحكام وفقهاؤهم من الحنفيين من ناحية، والأفارقة وزعماؤهم من المالكية من ناحية أخرى. وبهذه الطريقة ارتأى عدد من الباحثين المجتمع الأغلبي، نذكر من بينهم هادي روجي إدريس وحسين مؤنس وأحمد بكير[4]، وهي رؤية قابلة للنقاش في بعض الجوانب.

فاعتمادا على الأمثلة المذكورة أعلاه، والتي حاولنا بها التعريف بهذا المنحى السلوكي لدى علماء المالكية ــــ كما ذكرت ذلك كتب الطبقات ــــ نلاحظ أن هذه الشمائل همت علماء عاشوا خاصة في النصف الأول من القرن 3هـ/9م، وهم يقابلون طبقة تلاميذ مالك أو تلاميذ تلاميذه. كما يقابلون مرحلة الدعاية

(1) **تراجم أغلبية**، ص 85 ؛ وهذا بخلاف اسد بن الفرات الذي لم يتورع عن ذلك.

(2) ابو العرب، **طبقات**، ص211 ؛ الخشني، **طبقات**، ص 124-125.

(3) **تراجم أغلبية**، ص 126، 345.

(4) Idris, H. R., (d), 1967, *art. cit*, p. 399, 414 ؛ حسين مؤنس، مقدمة **رياض النفوس**، القاهرة، 1951، ج 1، ص 14م : احمد بكير، مقدمة **مدارك القاضي عياض**، ج1، ص 10-11.

للمذهب المالكي، بهدف تسهيل عملية نشره على حساب المذهب الحنفي المسيطر آنذاك بإفريقية. لكن عندما بدأ انتشار المذهب المالكي يتوسع، يبدو أن علماء المالكية أصبحوا يتصرفون على طبيعتهم، فسعوا وراء الحصول على المناصب سواء كان ذلك قضاء أو إمامة الصلاة أو غيرها. ويظهر أنهم دخلوا في هذه المرحلة مباشرة إثر وفاة سحنون سنة (854/240)، وأحسن مثال عن ذلك يقدمه محمد بن سحنون[1]. أما عبد الله بن طالب (ت 275/ 888)، فقد ولي القضاء في المرة الثانية لأن الحضرمي، وبلاغ مولى إبراهيم الأغلبي كانا خاصين به، ولهما به عناية.

وعلاقة علماء المالكية بأعوان الأمراء الأغالبة همت كذلك بني حميد الوزراء. فقد ذكر محمد الطالبي أن الوزارة كانت مخصصة للمالكية يعني بني حميد المدافعين عن السنيين[2]. ونتساءل هنا، كيف يمكن تصنيف المالكية ضمن المعارضة في حين أنه يوجد تعاون بين الوزارة والمالكية ؟ مع أن هذه العائلة أنجبت فقيها مالكيا وهو أحمد بن علي بن حميد التميمي (ت 251/ 865)، وربما لذلك السبب كان سحنون يتردد على أحد الوزراء المنتمين إلى هذه العائلة، إلا أنه عوتب على ذلك[3]. وبالمقابل كانت علاقة علي بن حميد متوترة مع شيخ الحنفيين سليمان بن عمران[4].

وبالعودة إلى طبيعة المذهب المالكي، نرى أنه أكثر المذاهب « محافظة ». بل يظهر أن علماء ذلك المذهب خلال النصف الثاني من القرن 3هـ/9م، زادوا تمسكا بنوعية هذا التفكير المحافظ. فقد سئل حمديس القطان (ت 289/ 901) عن إمكانية نصح الإمام الذي يعمل بالمعصية، فأجاب بالنفي محتجا في ذلك بأثر لمالك قال فيه : « أدركت سبعة عشر تابعيا، فما سمعت أنهم قاموا إلى إمام

(1) النعمان، افتتاح، ص 61-62.

(2) Talbi, M., (a), 1966, *op. cit.*, pp. 232-3 على ان هذا الراي لا يخلو من مبالغة.

(3) ابو العرب، طبقات، ص 186.

(4) الخشني، طبقات، ص 183.

جائر فوعظوه ».[1] على أن حمديس هذا كان من المترددين على الأمير إبراهيم بن أحمد لحضور مجلسه إلى جانب يحيى بن عمر (ت 901/289).

وهذه المعطيات جميعها تسمح لنا على الأقل جزئيا بتفنيد تلك الفكرة التي تضع علماء المالكية في المعارضة في العهد الأغلبي. وربما ينطبق هذا الاستنتاج على علماء المالكية بالأندلس. فقد كانوا من أشد الناس اقترابا من السلطان الأموي، ومكنوا دولته من الشرعية التي كانت تعوزها، خلافا لدولة الأغالبة مثلا التي لم تكن في حاجة ماسة إلى ذلك، بما أنها ظلت تابعة للخلافة العباسية. ونتيجة لذلك تعاظم نفوذ المالكية في الأندلس وسمحوا لأنفسهم بالتدخل أحيانا في بعض الشؤون السياسية التي تهم أحيانا تعيين بعض الأمراء. وفي هذا الإطار يمكن أن نضع مثلا مشاركة بعضهم في وقعتي الريض سنة 804/189 وسنة 818/202، وقد كان من المتهمين بالمشاركة فيهما طالوت بن عبد الجبار ويحيى بن مضر القيسي اللذان سمعا مالكا. ويذكر القاضي عياض أن عدد الذين قتلوا « من الفقهاء وأهل الصلاح » في تلك الظروف 72 رجلا[2]. على أن الأمير الحكم بن هشام عفا عن عدد آخر من الفقهاء مثل يحيى بن يحيى الليثي وعيسى بن دينار، كان ذلك بعد تواريهما. كما استنتج الأمير في نفس الوقت مدى أهمية الفقهاء في تركيز نفوذه. في هذه الظروف بعثت مؤسسة الفقهاء المشاورين، فأطلقت يدا يحيى الليثي الذي أصبح يتصرف كأنه أمير ثان. وتتكون تلك المؤسسة من كبار الفقهاء وهي تقوم بوظيفة دينية ووظيفة سياسية أيضا كما استنتج ذلك حسين مؤنس[3]. على أننا سنرى أن عددا من

(1) المالكي، رياض، ج 1، ص 489.

(2) القاضي عياض، المدارك، ج1 ، ص 355-356، ج 2، ص 505 ؛ مع التذكير بأن بعض المتهمين في هذه الأحداث برروا براءتهم بالأثر المنسوب إلى مالك بن أنس وسفيان الثوري الداعي إلى الخضوع للسلطان مهما كان جائرا (القاضي عياض، المدارك، ج 2، ص 493، ج 4، ص 685).

(3) نفسه، ج 3، ص 138-139، 140-141؛ Monès, H., (b), 1964, art. cit ,pp. 50, 60

وانظر ردّ هادي روجي إدريس على هذا الباحث Idris, H., R, (d), 1967, *art. cit*,. p. 404

علماء المالكية الأفارقة قد شاركوا أيضا في إحدى الثورات الموجهة ضد الفاطميين.

ونتساءل هنا إذا ما مكّن علماء المالكية الأمراء من بعض الرخص في الإفتاء ؟

فبالنسبة إلى الأندلس يبدو أن الأمثلة في هذا الصدد متوفرة جزئيا. ويكفي أن نذكر بالفتوى التي أصدرها الأصيلي لفائدة المنصور ابن أبي عامر حول إمكانية شراء أرض موقوفة على بعض كنائس أهل الذمة، أو حول مسألة التجميع في جامع الزاهرة الذي بناه ابن أبي عامر[1]. وأما بالنسبة إلى إفريقية فلم يصادفنا في الغرض إلا مثالان : الأول يهم أواخر العهد الأغلبي سنتحدث عنه بعد حين، والثاني يهم محمد بن يحيى بن سلام (ت 875/262)، هذا الذي أحجمت كتب الطبقات عن تصنيفه بصفة صريحة ضمن المالكية. فقد تكلم الأمير أحمد بن محمد (242-249/856-863) في حال سكره بكلام يشعر بالكفر، فندم، وسأل جميع علماء المدنيين والعراقيين بما فيهم القاضي سليمان بن عمران، هل من توبة ؟ فصعبوا عليه. إلا أن محمد بن يحيى بن سلام أفتاه : « فتب إلى الله تعالى وتقرب إليه بالصدقة ».[2] وهذا المثال لا يسمح لنا باتهام علماء المالكية الأفارقة بتمكين الأمراء من رخص في الفتيا، لأننا لا نعرف المذهب الذي كان يتبعه محمد بن يحيى. ولعل هذا المثال يسمح لنا بالمقابل، والى حدّ ما، بدفع تلك التهمة التي تعمدت المصادر وتبعا لذلك المراجع توجيهها الى علماء الحنفية.

ورغم تورع علماء المالكية الأفارقة بصفة عامة عن تقديم الرخص للأمراء، فإن علاقتهم بهم في النصف الثاني من القرن 3هـ/9م كانت عموما حسنة، إذ وجد تعاون متبادل بينهم، وبصفة فعلية، باستثناء بعض الفترات التي ولي خلالها بعض قضاة من غير المالكية مثل ابن عبدون (ت 909/297) ومحمد بن أسود الصديني

(1) القاضي عياض، **المدارك**، ج 4، ص 645، 658.

(2) ابن ناجي، **معالم**، ج 2، ص 95-96 (ط 3-1902).

(ت 304/ 916) ومحمد بن جيمال. ولم تدخل إفريقية العهد الفاطمي، حتى أصبح علماء المالكية بها يكونون فئة اجتماعية متنفذة لها وزن كبير في الشؤون السياسية والقضائية. كما تدعمت مصادر ثروتها وتنوعت بفضل الأحباس[1].

على أن زيادة الله الثالث (290-296/903-909)، وبهدف استرضاء علماء المالكية، سارع بعزل الصديني المذكور وهو القاضي الحنفي المعتزلي، وتعيين حماس بن مروان المالكي على القضاء سنة 290/903، « فرضيت الخاصة والعامة »[2]. والراجح أن هدفه من ذلك توظيف هؤلاء العلماء للحد من خطر الداعية أبي عبد الله الصنعاني. ومقابل ذلك مكن علماء المالكية الأمير من فتوى ساعدته على الدفاع عن ملكه. فقد أظهروا لعن الصنعاني والبراءة منه وحرضوا الناس « على قتاله وأفتوهم بمجاهدته »[3]. وهو المثال الثاني للفتاوى التي قدمها هؤلاء لفائدة الأمير، والتي لا تقابل في الحقيقة رخصة، إذ هي تطبيق حرفي لأحد تعاليم مالك المنادية بطاعة الإمام. ونتيجة لذلك نرجح أن علماء المالكية التفوا حول زيادة الله وترددوا على مجلسه. إلا أن ذلك لم يدم طويلا، إذ فشا عن الأمير شرب الخمر... واللهو. وبالمقابل لازم علماء المالكية مجلس القاضي المالكي، وأصبحوا يمثلون هيئة استشارية قارة لديه متكونة من أربعة فقهاء[4]. وفي هذا تطبيق لما أثر عن مالك في هذه المسألة. فقد سأل سحنون ابن القاسم قائلا : « هل كان مالك يستحب للقضاة أن يستشيروا العلماء ؟» فقال : « سمعته يقول إن عمر بن عبد العزيز قال لا ينبغي للقاضي أن يكون قاضيا حتى يكون عارفا بما مضى مستشيرا لذوي الرأي »[5]. وستتدعم هذه الظاهرة فيما بعد في العهد المرابطي.[6]

(1) انظر مقالنا « الأحباس بإفريقية وعلماء المالكية إلى منتصف القرن 6 هـ/12م»، **الكراسات التونسية**، عدد **174**، الثلاثية الثالثة لسنة 1996، ص 79-121.

(2) **تراجم أغلبية**، ص 344.

(3) ابن عذاري، **البيان**، ج 1، ص137؛ ورغم هذه الفتوى فإن العامة رفضت مساندة زيادة الله (النعمان، **افتتاح**، ص 191-192).

(4) **تراجم أغلبية**، ص 344- 345.

(5) **المدونة**، ج 16، ص 214 ؛ وانظر أيضا ما نسبه أبو زهرة إلى مالك في هذا الشأن (أبو زهرة، **مالك**، ص 14).

(6) من الممكن أن المرابطين أخذوا تلك الظاهرة عن مؤسسة الفقهاء المشاورين المعمول بها في الأندلس.

وجميع ما سبق يسمح لنا بالتأكيد ثانية أن علماء المالكية الأفارقة خلال النصف الثاني من القرن 3هـ/9م، لم يكونوا من المعارضين. كما يسمح لنا بالقول إنهم تفاعلوا مع الأغالبة، مما مكنهم من سلطة على الأقل روحية على الأمراء الأغالبة، وبالتالي على المجتمع. وهو مظهر من مظاهر توسع انتشار المذهب المالكي آنذاك. وبفضل تلك السلطة توفرت لهم الفرصة لمزيد نشره. لكن الراجح أن سلطة فقهاء المالكية بالأندلس كانت أوسع مما كانت عليه بإفريقية الأغلبية.

ب) تجذر المذهب المالكي في العهد الفاطمي

وبعد توسع انتشاره في النصف الثاني من القرن 3هـ/9م على أيدي تلاميذ سحنون، مر المذهب المالكي بإفريقية بصعوبات في العهد الفاطمي. وتتمحور هذه الصعوبات حول نقطتين أساسيتين : تهم الأولى الجانب الفكري، وتتعلق الثانية بالجانب الاقتصادي-الاجتماعي. ونشير أولا إلى أن الدولة الفاطمية قامت بإفريقية سنة 909/296، بفضل الدعوة الشيعية التي نظمها أبو عبد الله الصنعاني ونشرها بين أفراد قبيلة كتامة البربرية. وهذا يعني أن الدولة الفاطمية اتبعت اتجاها دينيا مخالفا للاتجاه السني المالكي، يعتبره المالكية من الاتجاهات « المبتدعة »، وأنها قامت على عاتق الجنس البربري، أي أنها ميزت ذلك الجنس على الجنس العربي، هذا الذي يرى في الاتجاه السني المالكي وسيلة للدفاع عن مصالحه. لذلك من الطبيعي جدا أن تبرز بوادر التناقض بين الفاطميين وأنصار المذهب المالكي، ولا تزال دولتهم في مرحلة التأسيس. وقد أدى هذا التناقض إلى نزاع بين تلك الدولة وعلماء المالكية، تمخضت عنه مقاومة خاضها المالكية. ويظهر أن رائد هذه المقاومة هو جبلة بن حمود (ت 299 /911) وقد انفرد برفض الخروج لاستقبال أبي عبد الله الصنعاني، وتهنئته بالانتصار. أما بقية شيوخ القيروان « وفيهم وجوه الفقهاء من المدنيين والعراقيين »[1]، فإنهم سارعوا بالخروج لتلقي أبي عبد الله.

(1) مؤلف مجهول، « كتاب العيون »، ج 4، تحقيق عمر السعيدي، الكراسات التونسية، عدد 79-80، 1972، ص81.

ولاحظنا حفاوة الاستقبال هذه أيضا عند دخول عبيد الله المهدي إلى القيروان سنة 909/297، « ولقيه الفقهاء ووجوه أهل القيروان... وهنؤوه... وسألوه التأمين لهم في الأموال فأعرض عنهم »[1]. وهو مؤشر أولي على السياسة المالية التي سينتهجها المهدي (297-322/ 909-934) بإفريقية. ولكن ضمن هذا الاستقبال، أشار القاضي النعمان كذلك إلى ظاهرة تمس الجانب الفكري، إذ يقول إنه حضر في هذا الموكب « شيوخ ووجوه وفقهاء لهم مناظر وعقول ورجاحة وألسنة ». إلا أن هؤلاء عندما قابلوا أولياء الله، « كسف الله نورهم وأمات بهاءهم وأذهب بهجتهم، لئلا يكون ذلك إلا في أولياء الله ومن اتبعهم »[2]، وهو مؤشر كذلك على مصير علماء المالكية في المجتمع الإفريقي في العهد الفاطمي، عندما سيتراجع نفوذهم سياسيا واجتماعيا، وسيتقلص إشعاعهم فكريا.

ـــ الجانب الفكري :

واعتمادا على ألفراد بل، يمثل العهد الفاطمي محاولة إصلاحية للحياة الثقافية بإفريقية[3]. فقد سعى الفاطميون إلى ضرب الرقابة التي سلطها علماء المالكية على الحياة الفكرية، إذ شجعوا على تعاطي مختلف أنواع العلوم مثل الفلسفة والتأويل إلى جانب الجدل والشعر. وهو أمر سمح بتوفير فرصة لعلماء إفريقية كي يخرجوا من مجالات الفقه العقيمة والضيقة. كما مكن المدرسة الكلامية السنية بإفريقية من التألق، إذ أنها عرفت أوج ازدهارها في بداية العهد الفاطمي. وقد تم ذلك على يدي رئيسها سعيد بن الحداد (ت 915/302).

وتولى هذا العالم الجليل مناظرة الفاطميين وممثليهم في بعض المسائل التي مثلت محل خلاف بين أهل السنة والشيعة، مثل مسائل القياس وتفضيل علي بن أبي طالب والتصلية عليه وحديث غدير خم... وربما تمت جل هذه المناظرات

(1) ابن عذاري، البيان، ج 1، ص 158.

(2) النعمان، افتتاح، ص 291.

(3). بل، الفراد، الفرق، ص 453.

ببيت الحكمة. وقد عرفنا الخشني بأربعة مجالس منها، لكن بصفة مقتضبة. أما المالكي فقد تميزت أخباره عن هذه المجالس بالإطناب والدقة. ويظهر أنها عقدت أولا بحضور أبي عبد الله الصنعاني، ثم بحضور أبي العباس أخي أبي عبد الله، وأخيرا بحضور عبيد الله المهدي. وهي تمثل محاولات قام بها هؤلاء الحكام لإقناع أهل السنة بالتحول إلى الاتجاه الشيعي، ظنا منهم أن علماء إفريقية قاصرون عن الدفاع عن اتجاههم السني. إلا أن تمرس ابن الحداد وأتباعه من المدرسة الكلامية، جعل أبا العباس ثم المهدي يعمدان إلى استعمال القوة لنشر الاتجاه الشيعي. وتمجيدا للمالكية، أكدت كتب الطبقات أن ابن الحداد مالكي، كما أشارت إلى أن أول ضحايا التعسف الفاطمي هم من المالكية. بينما وبالتثبت في أول هؤلاء الضحايا، تبين لنا أن بعضهم كان من أتباع المدرسة الكلامية الحدادية. وهو أمر طبيعي بما أنهم يكونون عائقا أمام مسعى الحكام الفاطميين إلى بث دعوتهم عن طريق الإقناع، نتيجة لتمرس هؤلاء العلماء في المناظرة والجدال. وهذا بخلاف علماء المالكية الذين لم يظهروا قدرة فائقة على الذب عن مذهبهم.

فأبو بكر بن هذيل وإبراهيم بن محمد الضبي اللذان تم قتلهما سنة 909/297 بأمر من أبي العباس، هما من تلاميذ سعيد بن الحداد، أي أنه من المستبعد أن يكونا من المالكية. فقد كان الضبي يقول : « إني أتكلم في سبعة عشر فنا من العلم »، وهو أمر لا نجده عموما لدى علماء المالكية. مع أن المدرسة الكلامية الحدادية لم تنتج غير هذين العالمين فحسب، بل يمكن أن نذكر إلى جانبهما أحمد بن موسى التمار (ت 940/329) الذي « يعنى بالمناظرة والجدل »[1]، ومحمد الرقادي (ت 928/316) الذي أخذ في الذب عن مذهب السنة « على معاني سعيد بن الحداد، وكان حادا ...»، ومحمد المعروف بابن أحد الشركاء « الذي يتكلم في الجدل على معاني سعيد بن الحداد ...».

(1) الخشني، طبقات، ص 215،171.

وبعد اضطهاد بعض أتباع المدرسة الكلامية، وهي عملية محدودة زمنيا، اهتم الحكام الفاطميون باضطهاد أتباع المذهب المالكي، ولكن بطريقة ذكية، بما أنهم لم يتعرضوا لأشهر علماء المالكية. بل إنهم ركزوا على صغار أتباع هذا المذهب، والهدف من ذلك تجنب القلاقل. وقد أكد الخشني ذلك قائلا : « ودارت على ناس كثير دوائر من قتل وضرب، إلا أنهم ليسوا من العلماء، كدائرة عروس في خلع لسانه»[1].

وإذا علمنا كل هذا، هل يمكن التصديق بأن العهد الفاطمي يقابل فعلا محاولة إصلاحية للحياة الفكرية ؟

نشير أولا إلى وجوب التعامل بحذر مع المصادر المالكية التي تريد ثلب الدولة الفاطمية بوسائل من بينها المبالغات. ثم إن ظاهرة اضطهاد العلماء وتقتيلهم ليست خاصة بالعهد الفاطمي فحسب. بل حدث مثل ذلك أحيانا في العهد الأغلبي، من ذلك مثلا عباس بن الوليد الفارسي (ت 833/218) المحدث الذي قتله جند زيادة الله بن إبراهيم بمدينة تونس، وكذلك أبو عقال بن الرعناء الشاعر الحنفي الذي قتله إبراهيم بن أحمد[2]. هذا دون اعتبار ضحايا الصراع المذهبي بين المالكية والحنفية وغيرهم في العهد الأغلبي. على أن ظاهرة الاضطهاد في العهد الفاطمي لم تكن متواصلة كما تريد أن توحي بذلك المصادر السنية. بل إنها اقتصرت على بعض الفترات المحددة، مثل فترة ولاية أبي العباس أخي أبي عبد الله الصنعاني، وبداية عهد المهدي، إذ كلف هذا الأخير رجاله سنة 909/297 بدعوة « الناس كافة إلى مذهبهم، فمن أجاب قبل منه، ومن أبى قتل ». إلا أنه سرعان ما تراجع عن هذه السياسة إثر الفتنة التي وقعت بالقيروان بعد مقتل أبي عبد الله الصنعاني وأخيه أبي العباس سنة 298/ 910، ويقول ابن الأثير : « وكف الدعاة في طلب التشيع من العامة »[3]. ويتواصل تأرجح سياسة الخلفاء الفاطميين بين التصلب والتسامح إلى حد ثورة أبي يزيد،

(1) نفسه، ص 217، 219، 232.
(2) نفسه، ص 192.
(3) ابن الأثير، **الكامل**، ج 8، ص 49، 53.

هذه الثورة التي سيظهر إثرها نوع من الوئام بين الفاطميين وعلماء إفريقية. مع أن ذلك التصلب قد اقتصر أساسا على الجانب الفقهي، إذ سعى الفاطميون إلى فرض فقه مذهبهم الإسماعيلي على حساب الفقه المالكي. لكن وبالنظر إلى جوانب أخرى، نستنتج أن الازدهار الثقافي في العهد الفاطمي كان فعليا على ما يبدو.

فالمذهب الإسماعيلي يعتمد كثيرا على تأويل النصوص من قرآن وأحاديث، بخلاف المذهب المالكي الذي يركز على ظاهر النصوص في مسائل العقائد. ونتيجة لاعتماد الإسماعيلية على تلك الطريقة، يصبح من الممكن إدخال العقل في مجال الدين، ومن هنا ارتباط ذلك المذهب بالاعتزال من ناحية، وكذلك بالفلسفة من ناحية أخرى.

فالفاطميون يتفقون مع المعتزلة في مسائل الصفات وخلق القرآن، وعدم رؤية الله يوم الحساب. كما أنهم يتفقون معهم في فكرة اللطف وفكرة وجوب فعل الأصلح على الله...[1] يؤيد ذلك ما ذكره المقريزي عن الزيدية، هؤلاء الذين « يوافقون المعتزلة في أصولهم كلها، إلا في مسألة الإمامة »[2]. ولهذه الأسباب لا نستغرب أن عددا ممن بقي من المعتزلة بإفريقية سارعوا بالتحول إلى المذهب الشيعي، أي أنهم قاموا بعملية « التشريق » كما تسمي ذلك المصادر السنية. وهذا يعني أن الاتجاه الشيعي ابتلع عددا ممن بقي من المعتزلة[3].

وبالنسبة إلى علاقة الإسماعيلية بالفلسفة، ذكر الشهرستاني « أن الباطنية القديمة قد خلطوا كلامهم ببعض كلام الفلاسفة، وصنفوا كتبهم على ذلك

(1) بن حمدة، عبد المجيد، **المدارس**، ص 243.

(2) المقريزي، **الخطط**، ج 4 ، ص 175.

(3) وهذا لا يعني بالضرورة اندثارا تاما للاعتزال بالمغرب. فقد ورد في **السجل** الذي نشره إبراهيم شبوح (ص 363، رقم 84) عنوان لكتاب في عقائد المعتزلة صنفه القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمذاني (ت 1024/415) يحمل عنوان **المغنى في أصول الدين**. كما عرفنا ابن حزم أن مذهب الاعتزال كان منتشرا بين عدد من القبائل البربرية (**جمهرة أنساب العرب**، تحقيق وتعليق عبد السلام محمد هارون، القاهرة، دار المعارف، 1982، ط 5، ص 498).

المنهاج »[1]. فقد التجؤوا إلى الفلسفة اليونانية لتأييد دعوتهم، باستعمال أفكار أفلاطون وأرسطو وغيرهما. وقد لاحظنا خلال المجالس التي عقدت أحيانا مع سعيد بن الحداد (ت 915/302) مسحة فلسفية عند بعض المداخلات، مثلا سأل أبو العباس سعيدا، قائلا : « ما تفسير الله ؟». ويظهر أن هذا النوع من المعرفة لم يلق أي رواج بإفريقية نتيجة لنوعية عقلية أهل إفريقية، ونتيجة كذلك لتأثير المذهب المالكي الرافض لذلك. وربما لهذا السبب لم يظهر بإفريقية في العهد الإسلامي الأول أي فيلسوف مشهور. وفي هذا الإطار يمكن وضع ما ذكره ابن خلدون عن المالكية وعن أهل المغرب الإسلامي. فقد قال : « وأما المالكية، فالأثر أكثر معتمدهم، وليسوا بأهل نظر، وأيضا فأكثرهم أهل المغرب، وهم بادية غفل من الصنائع إلا في الأقل ».[2] وينطبق هذا الرأي أيضا على عامة الأندلس. يؤيد ذلك ما قاله المقري فيها : « وكل العلوم لها عندهم حظ واعتناء، إلا الفلسفة والتنجيم. فإن لهما حظا عظيما عند خواصهم ولا يُتظاهر بهما خوف العامة، فإنه كلما قيل فلان يقرأ الفلسفة أو يشتغل بالتنجيم أطلقت عليه العامة إسم زنديق، وقيدت عليه أنفاسه، فإن زل في شبهة رجموه بالحجارة أو حرقوه قبل أن يصل أمره للسلطان، أو يقتله السلطان تقربا لقلوب العامة. وكثيرا ما يأمر ملوكهم بإحراق كتب هذا الشأن إذا وجدت، وبذلك تقرب المنصور بن أبي عامر لقلوبهم أول نهوضه، وإن كان غير خال من الاشتغال بذلك في الباطن على ما ذكره الحجازي...»[3]

على أنه يبدو أن أشهر أوائل الأطباء المسلمين بإفريقية ظهروا في العهد الفاطمي، إذ يبدو أن هذا الميدان كان في الأول تحت سيطرة الذميين[4]. هذا دون ذكر لأبي جعفر بن الجزار (ت 979/369)، ذلك الطبيب المشهور الذي رفض الالتحاق بالأندلس رغم محاولة الخليفة الأموي استجلابه.

(1) الشهرستاني، **الملل**، ج 1، ص 202-203.

(2) ابن خلدون، **المقدمة**، ص 289.

(3) المقري، **نفح الطيب**، ج 1، ص 221.

(4) ابن الأثير، **الكامل**، ج 8، ص 498.

ونتساءل هنا، هل وسع ازدهار إفريقية الثقافي في العهد الفاطمي في إشعاعها الثقافي على مستوى الغرب الإسلامي ؟

هناك عدة مؤشرات تجعلنا نميل إلى الإجابة بالنفي. بل إننا نرجح أن ذلك الإشعاع قد تقلص. ومن بين تلك المؤشرات نذكر تقلص دور القيروان كمركز للدراسات المالكية، إذ يظهر أن علماء المالكية في فترات محددة قد « منعوا من المجلس والفتيا » ؛ مما اضطر بعضهم إلى تعاطي ذلك سرا، ويكون ذلك أحيانا بدار العالم. والنتيجة الحتمية لهذه الظروف، هو تراجع عدد الطلبة الوافدين على إفريقية، خاصة من الأندلس. بل يظهر أن اتجاه الرحلة والهجرة انعكس في العهد الفاطمي، وأصبح لفائدة الأندلس على حساب إفريقية. ويمكن أن نذكر هنا مثالين مشهورين وهما محمد بن حارث الخشني (ت 971/361) الذي هاجر من القيروان إلى الأندلس سنة 924/312، ومحمد بن يوسف الوراق صاحب كتاب **المسالك والممالك** الذي نقل عنه البكري. كما يمكن الاستشهاد هنا بما أثر عن الخليفة الأموي الحكم الثاني (350-366/961-976)، الذي كان يقول : « ليس أشتهي من دولة الشويعي إلا أربعة : أبو القاسم بن أخت الغساني المقرئ، وابن الصيقل الشاعر، وابن الجزار الطبيب، وابن القصطلية المغبر. فأما أبو القاسم بن أخت الغساني وابن الصيقل، فقد وصلا إليه وأقاما عنده حتى ماتا، وأما ابن القصطلية وابن الجزار فلم يصلا إليه.».

وربما يعود رفض أبي جعفر بن الجزار (ت 979/369) الالتحاق بالأندلس، إلى كونه « على خلاف السنة »[1]، أي أنه لم يكن مالكيا، مثل حكام الأندلس وأهلها. لذلك لا نستبعد أن العامل المذهبي كان له دور في هجرة بعض من الأفارقة، وربما من علمائها من المالكية إلى الأندلس في العهد الفاطمي.

وتقلص دور القيروان كمركز مشع لنشر المذهب المالكي في العهد الفاطمي، يمكن تفسيره كذلك بشدة توتر العلاقات بين الفاطميين والأمويين، مما ساهم

(1) المالكي، رياض، ج 2، ص 430، 477.

في إضعاف[1] نشاط الرحلة إلى إفريقية. بل إن الحجيج الأندلسيين ربما أصبحوا يحترزون من المرور بإفريقية، إذ أن الناصر الخليفة الأموي (300-961-912/350) كتب إلى المعز لدين الله الفاطمي (341-365/ 953-975) يحتج على تعطيله مرور أهل الأندلس بإفريقية خلال موسم الحج[2]. كل هذه الظروف، ربما أدت إلى نوع من الضعف في الدراسات الفقهية المالكية في العهد الفاطمي. وهو أمر تفطن له أحد علماء مدينة فاس عند مروره بإفريقية في ذلك العهد، وهو دراس بن إسماعيل أبو ميمونة (ت 967/357)، فعاب على علماء إفريقية من المالكية « قلة الحفظ »[3].

وبرفعهم للرقابة التي كان علماء المالكية فرضوها على الحياة الفكرية، خلال النصف الثاني من القرن 3هـ/9م، ساهم الفاطميون ـــ رغم فترات الاضطهاد المحدودة زمنيا ـــ في توفير الظرف الملائم لازدهار بعض العلوم العقلية، وفي منح الفرصة للمذاهب والمدارس المهمشة من التألق مثل المدرسة الكلامية الحدادية، ومدرسة الحديث. وكل هذا على حساب مدرسة الفقه المالكي التي عرفت نوعا من التراجع.

ـــ الجانب الاقتصادي-الاجتماعي :

والجانب الثاني الذي تسبب في صعوبات بالنسبة إلى المالكية يتمثل في السياسة المالية والاجتماعية التي انتهجها الفاطميون. فالإجماع يكاد يكون تاما لدى المصادر السنية ولدى الباحثين على ثقل الضرائب في العهد الفاطمي. ولقد رأينا أن عبيد الله المهدي رفض تأمين أهل إفريقية في أموالهم. وفعلا

(1) لم نستعمل هنا عبارة « تعطيل » لأن رحلة الأندلسيين إلى إفريقية آنذاك لم تتوقف (انظر ابن الفرضي، **تاريخ علماء**، ج 2، ص 803 ؛ القاضي عياض، **المدارك**، ج 4، ص 424).

(2) النعمان، **المجالس والمسايرات**، تحقيق ح. الفقي وإ. شبوح وم. اليعلاوي، تونس، 1978، ص 193.

(3) القاضي عياض، **المدارك**، ج 4، ص 489 ؛ على أن ما يجلب الانتباه في شخصية دراس هو اعتداده بنفسه. فقد اختلف مع شيخه القيرواني أبي بكر بن اللباد (ت 944/333) حول حديث نبوي، فطرده الشيخ من مجلسه (القاضي عياض، المدارك، ج 4، ص 396 - 397).

فقد استعمل هذا الخليفة عدة وسائل في سياسته المالية لابتزاز الأموال خدمة لمشاريعه التوسعية الكبرى. فإلى جانب التغريم والمصادرة، فرض التقسيط، وهو خراج على الأرض، ثم التضييع سنة 917/305 « زعموا أنه من بقية التقسيط ». كما نوع الفاطميون في الضرائب غير المباشرة مثل القبالات والمكوس الموظفة على التبادل التجاري، وحتى على الأشخاص عند مرورهم بالمهدية خلال موسم الحج. والملاحظ هنا أن المصادر الإسماعيلية ذاتها تعترف ضمنيا بثقل هذه الضرائب، إلا أنها تبرر ذلك[1].

والثابت أن هذه السياسة المالية المرهقة قد شملت عددا من علماء المذاهب المخالفة للاتجاه الشيعي، خاصة منهم علماء المالكية؛ من ذلك مثلا أبو جعفر أحمد بن زياد (ت 930/318)، الذي تم امتحانه في آخر عمره « بمغارم السلطان الحادثة على أهل الضياع »، فاستنجد بأحد وزراء المهدي، وهو البغدادي، وطلب منه التخفيف. فدفع ستين مثقالا، مقابل احتفاظه بغلة عامه. شملت هذه السياسة كذلك سالم بن حماس بن مروان (ت 919/307)، الذي كان مغمورا مخمولا « بما يدور عليه من مغارم السلطان في وظائف البادية »[2]. ومن هذا المثال، يمكن التعرف على إحدى نتائج هذه السياسة على علماء المالكية : الخمول والانقباض. هذا الخمول الذي يمكن إرجاعه كذلك إلى حرمان هؤلاء العلماء من عدة وظائف، مثل القضاء وإمامة الصلاة وغيرهما. وهو جانب يهم الناحية الاجتماعية. فمحمد بن حفص الفهم (ت 924/312)، الذي كان ولي « صلاة جامع رقادة، وكان يرتزق في كل شهر عشرة مثاقيل » في العهد الأغلبي، أقيل من منصبه لأنه رفض أن « يتشرق »[3]، بحيث أن مثل هذه الوظائف أصبحت مقصورة عموما على الذين قبلوا عملية التشريق، وهذا إلى حد فترة ثورة أبي يزيد.

(1) النعمان، **المجالس**، ص 337-338.

(2) الخشني، **طبقات**، ص 168-169، 178.

(3) ابن عذاري، **البيان**، ج 1، ص 189-190.

ومصدر آخر لإمكانية الارتزاق ضايق فيه الفاطميون علماء المالكية، تمثل في الأحباس ؛ إذ يظهر أن أولئك فرضوا ضريبة على هذا النوع من الملكية، بل إنه من الممكن أنهم استولوا على بعضها عن طريق أعوانهم[1]. والنتيجة الثانية لمختلف مظاهر هذه السياسة المالية والاجتماعية هو تفقير أثرياء علماء المالكية. فقد فَقَد عدد منهم بعضا من موارد عيشهم من ذلك مثلا أبو القاسم محمد المعروف بالطرزي (ت 929/317)، الذي ولي أحكام السوق بالقيروان وقضاء صقلية في آخر دولة بني الأغلب، لم يوجد عنده ما يكفن به عندما مات، « حتى كفنه بعض التجار»[2].

وفي هذه الظروف تم الالتحام الفعلي بين علماء المالكية والعامة، إذ فقد أثرياء علماء المالكية بعضا من موارد رزقهم، كما تراجع نفوذهم الفعلي على الدولة، فالتحموا بالعامة، وأصبحوا في صفوف المعارضة يدافعون عن العامة. ومن هنا المقاومة الفعلية التي قادها هؤلاء العلماء، مما أدى إلى تجذر المذهب المالكي. وللمقارنة نرجح أن الالتحام بين علماء المالكية والعامة في النصف الثاني من القرن 3هـ/9م، لم يكن تاما، لأن عددا من علماء المالكية يمثلون آنذاك فئة محظوظة. والدليل على ضعف هذا الالتحام أن العامة لم ينصاعوا لمحتوى الفتوى التي أصدرها أولئك في عهد زيادة الله الثالث ضد أبي عبد الله الصنعاني.

ـــ مظاهر مقاومة علماء المالكية للدولة الفاطمية :

وفي معارضتهم للفاطميين، عمد علماء المالكية إلى صنفين من المقاومة : مقاومة سلبية ذات طابع سلمي، ومقاومة عملية ذات طابع ثوري.

- المقاومة السلبية ذات الطابع السلمي :

وتتمثل أساسا في مقاطعة المجتمع، ومقاطعة الدولة ورفض التعامل معها، ومحاولة استنقاص حكامها وأعوانها بشتى الوسائل. فبالنسبة إلى مقاطعة

(1) انظر مقالنا « الأحباس...»، مقال مذكور.

(2) تراجم اغلبية، ص377، 379 ؛ ابن ناجي، معالم، ج 3 ، ص 9-11.

المجتمع، لاحظنا أنه نتيجة لرفضهم ظاهرة التشريق، فقد انغلق بعض من علماء المالكية على أنفسهم وتقوقعوا، متعللين في ذلك بفساد الوقت. فقد كان أبو عبد الله محمد البرانسي (ت 967/357) « يقيم رجبا وشعبان ورمضان لا يتكلم بكلمة، ويرد السلام إشارة »[1]. وبالنسبة إلى مقاطعة الدولة وأعوانها، يظهر أن أول مظاهر ذلك تمثل في كتابة آيات قرآنية على حائط الجامع في موضع جلوس القاضي المروزي سنة 909/296، بهدف التهجم عليه، إذ أن هذا الأخير حاول إقناع الناس بالعمل بمبادئ آل البيت[2]. بعد ذلك عمد علماء المالكية إلى مقاطعة صلاة الجمعة. ويظهر أن الرائد في ذلك هو جبلة بن حمود (ت 299/ 911) خلال أول جمعة خطب فيها عبيد الله المهدي سنة 909/297، والهدف من ذلك تجنب سماع « كفرهم ». ولكن اللافت للانتباه أن جبلة هذا كان يقاطع الجمعة كذلك في العهد الأغلبي، مما أدى إلى احتجاج أحمد بن أبي سليمان عليه. وأحمد هو من مقدمي أصحاب سحنون[3]. وإذا صدقنا المصادر السنية، يظهر أن مقاطعة الجمعة تواصلت إلى ما بعد العهد الفاطمي، إلى حد أن بعضهم كان إذا بلغ إلى المسجد « قال سرا : اللهم اشهد، ثم ينصرف فيصلي ظهرا أربعا، إلى أن تناهى الحال حتى لم يحضر الجمعة من أهل القيروان أحد، فتعطلت الجمعة دهرا ».[4] ويظهر أن العالم الذي يعنيه هنا ابن عذاري هو علي بن محمد بن مسرور الدباغ (ت 969/359). ولكن المشكل أن هذا العالم ذاته كان يحرض الناس على تجنب إخلاء المساجد، ويشجعهم على ارتيادها. فقد كان يقول في مسألة الأذان : « تمادوا على الأذان على سنته، في أنفسكم، فإذا فرغتم فقولوا حي على خير العمل. فإنما أراد بنو عبيد خلاء المساجد لفعلكم هذا، وأنتم معذورون، خير من خلاء المساجد ».[5] فهل يمكن القول إن الدباغ هذا،

(1) ابن ناجي، **معالم**، ج 3، ص 74.
(2) ابن عذاري، **البيان**، ج 1، ص 152.
(3) المالكي، **رياض**، ج 2، ص 36-42؛ **تراجم اغلبية**، ص 285.
(4) ابن عذاري، **البيان**، ج 1، ص 277.
(5) القاضي عياض، **المدارك**، ج 4، ص 526.

كان يعمل بمبدإ اسمعوا كلامي ولا تقلدوني في أفعالي ؛ أم أن خبر مقاطعة الجمعة في العهد الفاطمي مبالغ فيه، وأنه لم يهم جميع علماء المالكية، خاصة وأننا لاحظنا سالفة لهذه الظاهرة في العهد الأغلبي ؟ تعسر الإجابة عن ذلك بصفة جازمة.

ولقد قاطع المالكية كذلك أتباع هذه الدولة، وبوسائل أخرى، نذكر منها رفض الصلاة على جنائزهم، وعدم السلام عليهم، وعدم مناكحتهم. فقد سئل أبو إسحاق الجبنياني (ت 1008/399) عن إمكانية السلام على المتشيعين ومخالطتهم ؟ فقال : « لا توادهم، ولا تسلم عليهم ولا تناكحهم. فإن من فضل عليا على أبي بكر وعمر فقد أزرى باثني عشر ألف صحابي...».[1]

وإلى جانب ذلك عمد بعض علماء المالكية إلى ظاهرة التأليف، كوسيلة لمقاومة الفاطميين. فقد ألف أبو إسحاق إبراهيم بن عبد الله الزبيري المعروف بالقلانسي (ت 969/359) كتابا في **الإمامة والرد على الرافضة**، فامتحنه القائم الخليفة الفاطمي الثاني (322-946-934/334) وحبسه.

وممّا يجلب الانتباه هنا هو قلة التأليف لدى علماء المالكية في العهد الفاطمي بالمقارنة مع العهد الأغلبي. وربما يعزى ذلك إلى الفترات التي تميزت فيها سياسة الفاطميين الدينية بالتصلب. ولن يعود نشاط التأليف وبقوة، لدى المالكية، إلا في العهد الصنهاجي. وإن تراجع التأليف في العهد الفاطمي لدى المالكية، فإنه بالمقابل عرف نشاطا لدى الإسماعيلية. فبإفريقية تم وضع أسس الفقه الإسماعيلي. وقد قام بذلك القاضي النعمان أبو حنيفة (ت 974/363).

وفي إطار هذه المقاومة السلبية، ذات الطابع السلمي، يمكن أن ندمج كذلك تنكر السنيين للأصل الهاشمي لدى الفاطميين، ونسبتهم إلى اليهود، وتكفيرهم، وترويج الإشاعات والأراجيف ضدهم (ضد المعز لدين الله، مثلا). وقد كان هذا الخليفة واعيا بذلك[2]. وهذا إلى جانب نظم قصائد شعرية في هجوهم، ومن

(1) **مناقب الجبنياني**، ص 35، 47.

(1) النعمان، **المجالس**، ص 536.

أشهرها تلك التي تنسب إلى أبي القاسم الفزاري وإلى سهل الوراق. على أنه يظهر أن جل هذه الأشعار نظمت وأنشدت خلال ثورة أبي يزيد.

ــ المقاومة العملية :

مثلت ثورة أبي يزيد الخارجي (332-336/943-947)، فرصة سانحة لعلماء المالكية بالقيروان للدخول في مرحلة المقاومة العملية للفاطميين، إذ أنهم انضموا إليها وساندوها بالمال والعتاد والجند.

ومن أبرز المشاركين في هذه الثورة، من المالكية، عباس الممسي (ت 333/ 944) وأبو إسحاق السبائي (ت 356/966) وأبو العرب صاحب الطبقات (ت 333/ 944) وخاصة ربيع القطان (ت 334/945) الذي أصر على مواصلة القتال إلى جانب أبي يزيد، رغم الخديعة التي عمد إليها هذا الأخير خلال معركة وادي المالح سنة 333/944. إلا أن مناصرة علماء المالكية، ومعهم أهل القيروان، لأبي يزيد، لم تدم طويلا، إذ أنهم سرعان ما اتصلوا بالخليفة الفاطمي الثالث المنصور (334-341/946-953)، وعبروا له عن مساندتهم له. كما طلبوا منه أن يرسل جيشا للقبض على أبي يزيد. فأظهر المنصور الجميل للعامة، وفرق على فقرائهم الأموال[1]. بل إنه عين قاضيا من المالكية على القيروان سنة 334/945، وهو أبو عبد الله محمد بن أبي المنظور (ت 337/948). وربما لهذا السبب سانده السنيون بصفة فعلية في جهوده لإتمام القضاء على أبي يزيد. وبذلك تدخل العلاقات بين المالكية والفاطميين منعرجا جديدا، فيسود الوفاق جزئيا بين الطرفين. وعندما ولي ابن أبي المنظور القضاء للفاطميين، لم يفقد منزلته لدى علماء المالكية. كما أنه لم يقبل القضاء إلا بعد تمنع وبعد شروط اشترطها على الخليفة، تذكرنا بتلك الشروط التي كان وضعها سحنون على محمد بن الأغلب عند ولايته القضاء. وقد كان المنصور يسعى من وراء تعيينه لذلك العالم إلى « صلاح البلد »، بما أنه يريد أن يضع حدا لتلك القطيعة الموجودة بين الحكام وأهل إفريقية. على أن هذا العالم المالكي تميز بمواقفه المعتدلة نسبيا تجاه

(1) الداعي إدريس، **عيون الأخبار**، تحقيق فرحات الدشراوي، تونس، 1979، ص 135، 267.

الفاطميين، إذ المؤكد أنه لم يخرج مع علماء المالكية أيام ثورة أبي يزيد. كما أنه كان « أغلق عن نفسه باب السماع » لأهل القيروان، معتذرا في ذلك بيمين لزمته[1]. وفي هذا طبعا امتثال من جانبه لأوامر الخلفاء الفاطميين الذين منعوا إسماع فقه مالك. ويظهر أن الخليفة المنصور لم يفرض عليه كي يقضي بين الناس حسب الفقه الإسماعيلي، إذ أن أحمد بن محمد بن شهرين قاضي برقة كان يحكم بإجازة الطلاق ثلاثا، ويجيزه على من طلق، وليس هو مذهب الشيعة [2].

وإلى جانب القاضي المالكي، المقيم بالقيروان، يوجد قاض شيعي يقيم بالمهدية ثم بصبرة المنصورية، ويقضي حسب الفقه الإسماعيلي. ومن أشهر قضاة الإسماعيلية نذكر النعمان (ت 974/363)، الذي استدعاه المنصور سنة (946/336) من طرابلس، حيث كان قاضيا، وعينه برتبة قاضي القضاة على كامل إفريقية كما كلفه باستجواب العمال، إلى جانب دوره الدعائي الرسمي لفائدة الفاطميين.

واتساع نفوذ القاضي النعمان طوال فترة قضائه، لا يعني تراجع الفاطميين في خطة القاضي المالكي، إذ عين المنصور إثر وفاة ابن أبي المنظور سنة 337/ 948، عبد الله بن هاشم من المالكية، رغم أن أبا بكر المالكي لم يخصه بترجمة. وقد كان ابن هاشم من جلساء المعز لدين الله (341-365/953-975)[3]، وهو دليل آخر على الوفاق الذي برز بعد ثورة أبي يزيد بين علماء المالكية والفاطميين، إذ أن الخليفتين الفاطميين الأخيرين بإفريقية، اضطرا إلى الاعتراف بالمذهب المالكي وبزعمائه، حتى يتمكنا من تسهيل عملية السيطرة على إفريقية. ومقابل هذا، أظهر بعض من علماء المالكية رغبة واضحة في التعاون مع الفاطميين، وذلك بمدحهم وتأليف الكتب للاعتراف بصحة نسبهم وقبول هداياهم[4]. ويقدم

(1) المالكي، **رياض**، ج 2، ص 358، 361.
(2) الخشني، **طبقات**، ص 225.
(3) المالكي، **رياض**، ج 2، ص357، 489.
(4) القاضي عياض، **المدارك**، ج 4 ، ص 709 ؛ ابن ناجي، **معالم**، ج 3، ص188.

هنا أبو القاسم خلف بن أبي القاسم المعروف بالبراذعي (القرن 4هـ/10م)، صاحب كتاب **التهذيب في اختصار المدونة**، أحسن مثال على ذلك. لذلك يمكن مساندة فرحات الدشراوي عندما شك في تلك النظرية المتداولة بين عدد من الباحثين أمثال جورج مارسي وحسين مؤنس، والتي بالغ فيها أصحابها عند الحديث عن القطيعة بين المالكية والفاطميين[1].

وبالنسبة إلى رحيل الفاطميين إلى مصر سنة 973/362 في عهد المعز لدين الله الفاطمي، أكد عدد من الباحثين أن هذه العملية تمت نتيجة للمقاومة التي قادها علماء المالكية ضد الفاطميين. وقد جعل حسين مؤنس من هذه المقاومة « السبب الحقيقي العميق في تفكير العبيديين في الانتقال من إفريقية »[2]. ولعل ما أثر عن المعز لدين الله يؤيد هذه الفكرة، إذ يقول : « وقد ابتلانا الله برعي الحمير الجهال، فإنا لم نزل نتلطف في هدايتهم ومسايرة أحوالهم، إلى أن يختم الله لنا بالحسنى والخروج من بين أظهرهم على أحمد حال»[3]. إلا أنه ليس من المؤكد أن المعز يعني في هذه المقولة، المقاومة المالكية فحسب، وقد رأينا أن علاقة الفاطميين بالمالكية عرفت فترات من الوفاق، بل إنه ربما يعني كذلك وأساسا المقاومة الخارجية، ومن ورائها زناتة، ذلك التجمع القبلي الذي عكر صفو الفاطميين بالمغرب كله، نتيجة للقلاقل التي كان يتسبب فيها، ومن أشهرها ثورة أبي يزيد. وللتدليل على ذلك يكفي أن نذكر بما رواه ابن الأثير عن زناتة : « وكانت زناتة تفسد في البلاد، فإذا طلبوا احتموا بالجبال والبراري »، على أن الفاطميين لم يتمكنوا من السيطرة على منطقة جبال الأوراس إلا سنة 957/346[4]. كما عبر بلكين بن زيري عن تخوفه من صعوبة حكم المغرب، عندما فاتحه المعز برغبته في توليته عليه.

(1) Dachraoui, F., *Le califat fatimide au Maghreb*, Tunis, 1981, p. 15, 399

(2) حسين مؤنس، مقدمة **رياض النفوس** للمالكي، ج 1، ص 17-18م.

(3) النعمان، **المجالس**، ص 396-397.

(4) ابن الأثير، **الكامل**، ج 8، ص 498، 598، 624.

واعتمادا على هذه المعطيات، هل من الممكن أن يكون للمقاومة المالكية مكان في مشاغل هذين الرجلين ؟ فإن وجد فإنه، في رأينا، سيكون بصفة ثانوية. والدليل على ذلك أن بلكين، بعد رحيل الفاطميين سنة 973/362، لم يقم بصبرة المنصورية أو المهدية حيث يتوفر الأمن، بل بأشير، لمواجهة زناتة، ومن ورائها الأمويين بالأندلس.

لقد تضرر علماء المالكية كثيرا من السياسة المالية والاجتماعية والدينية التي انتهجها الفاطميون، فعمدوا إلى مقاومتهم سلميا في مرحلة أولى، ثم ثوريا خلال ثورة أبي يزيد. وفي ذلك الإطار، تم الالتحام الحقيقي بين زعماء المالكية والعامة، مما أدى إلى تجذر المذهب المالكي بإفريقية. على أن تلك الثورة مثلت منعرجا هاما في نوعية العلاقة بين الحكام ومحكوميهم، إذ راجع الفاطميون سياستهم تجاه المالكية، فتولد نوع من الوفاق بين الطرفين. لهذا السبب استبعدنا أن يكون للمقاومة المالكية دور كبير في رحيل الفاطميين إلى مصر.

ج) انتصار المذهب المالكي نهائيا بإفريقية مع إعلان مقاطعة الفاطميين :

وبعد الصعوبات التي مر بها المذهب المالكي وعلماؤه في العهد الفاطمي، وبصفة أخص في الفترة السابقة لثورة أبي يزيد، يظهر أن هذا المذهب تمكن في العهد الزيري من القيام، بصفة متدرجة، بدور طلائعي في شتى المجالات. فقد تبين لنا مدى تفاعل العائلة الزيرية مع الاتجاه السني، ولاسيما المذهب المالكي، وقد يكون ذلك منذ فترة مبكرة، رغم أن أفرادها احتفظوا بالاتجاه الإسماعيلي مذهبا رسميا للدولة.

فقد أحضر زيري بن مناة الفقهاء لمحاكمة أحد المتنبئين من غمارة وقع في أسره، وقتله. أما بلكين بن زيري (362-373/973-984)، فقد خرج إليه أهل القيروان إثر تشييعه لهدية إلى العزيز بالله الخليفة الفاطمي سنة 976/365، « فتلقاهم أحسن قبول، وأنزلهم أجمل نزول » ؛ على أن هذا الأمير الصنهاجي، كان يظهر

الطاعة مجاملة للفاطميين[1]. كما يبدو أنه حاول التوفيق بين المذهبين المالكي والشيعي. وما حضوره للصلاة على جنازة أحد علماء المالكية وهو أبو سعيد خلف بن عمر (ت371/981)، بمعية « جميع أهل المذهبين من الموافق والمخالف » إلا دليل على ذلك.

وفي عهد المنصور بن بلكين (373-386/984-996) توطدت علاقة الزيريين بأتباع المذهب المالكي، بما أن هذا الأمير، افتتح عهده بتقديم عشرة آلاف دينار ضيافة لفائدة « وجوه الناس من شيوخ القيروان وغيرهم ». كما عبر لهم عن استقلاليته تجاه الفاطميين، إذ ذكر لهم أنه ورث الملك عن أجداده حمير[2]. وسيعتمد الزيريون على علماء المالكية لإضفاء الشرعية على حكمهم، بما أنهم من البربر[3]. كما أنهم سيتركزون على مساندة هؤلاء، لتحقيق طموحاتهم الدفينة في الانفصال عن الفاطميين.

وفي هذا الإطار تأتي محاولة الفاطميين لإعادة أهل إفريقية وحكامهم إلى الجادة، فبعثوا بدعاتهم إلى إفريقية يدعون الناس إلى مذهبهم، « فلم يجبهم أحد إلى ذلك من أهل القيروان ». بل إن هؤلاء عمدوا إلى قتل أحد الدعاة في عهد باديس بن المنصور (386-406/996-1016)[4]، وهو مظهر يعبر عن تعاظم نفوذ أتباع المذهب المالكي. هناك مظاهر أخرى لتعاظم نفوذ هؤلاء الأتباع، منها ما يهم الناحية القضائية ومنها ما يهم الناحية الفكرية. فالقضاء بالقيروان أصبح منحصرا في إطار عائلة مالكية ثرية، وهي عائلة بني هاشم، وذلك فيما بين 337-435/948-1043 وأول هذه العائلة هو عبد الله عينه المنصور الفاطمي كما ذكرنا آنفا، وآخرهم هو عبد الرحمان. وقد كان هؤلاء القضاة على اتصال متين بعلماء المالكية، من ذلك أن عبد الله بن هاشم استشار ابن أبي زيد القيرواني (ت 386/996) في استكتاب أبي الأزهر بن حسين الأزدي (ت 371/981)، فأتاه

(1) نفسه، ج 8، ص 665.
(2) ابن عذاري، **البيان**، ج 1، ص 240.
(3) ويذكرنا هذا، على الأقل جزئيا، بما وقع في الأندلس عند قيام الدولة الأموية هناك (انظر هامش 2 ص 153).
(4) ابن ناجي، **معالم**، ج 1، ص 26.

عن ذلك ابن أبي زيد. ويبدو أن هؤلاء القضاة كانوا يتمتعون بشعبية بين عامة الناس ؛ فقد اغتمت هذه العامة بمسير القاضي محمد بن عبد الله بن هاشم سنة 996/386 إلى مصر، نتيجة لطلبه من طرف العزيز بالله الخليفة الفاطمي [1]. على أنه يظهر أن القضاة الجهويين كانوا كذلك من المالكية، باستثناء قضاة صبرة المنصورية، الذين كانوا من الإسماعيلية، بما أن الدولة الزيرية لم تتخل بعد عن المذهب الإسماعيلي. وقد سيطرت عائلة بني الكوفي على القضاء بهذه المدينة[2].

ومن الناحية الفكرية، يبدو أن الزيريين رفعوا الحظر الجزئي الذي كان مسلطا على المذهب المالكي، إذ يبدو أنه أصبح من الممكن تدريس فقهه في الأماكن العمومية، مما سمح بإعادة الحياة للدراسات المالكية، وبازدهار ظاهرة التأليف في الفقه المالكي، كما سمح بنبوغ فقهاء أعلام أعادوا للقيروان إشعاعها على مستوى الغرب الإسلامي، كمركز لتدريس الفقه المالكي.

ومن أشهر هؤلاء العلماء في مرحلة أولى، نذكر ابن أبي زيد القيرواني (ت 966/386)، وأبا الحسن القابسي (ت 1012/403) ثم، في مرحلة ثانية، أبا عمران الفاسي (1038/430).

وأبو محمد عبد الله بن أبي زيد القيرواني أصله من نفزاوة البربرية، تفقه بالقيروان أساسا على أبي بكر بن اللباد (ت 944/333) وأبي الفضل الممسي (ت 944/333)، وهو « جامع مذهب مالك وشارح أقواله »، وإليه كانت الرحلة من الأقطار نعني من الغرب الإسلامي، « ونجب أصحابه، وكثر الآخذون عنه ». فقد أخذ عنه من أهل الأندلس أبو بكر بن موهب القبري (ت 1015/406)[3]، وأبو بكر خلف بن أحمد بن خلف الرحوي الطليطلي. كما أخذ عنه من أهل سبتة ابن العجوز، ومن فقهاء فاس القاضي أبو محمد عبد الله بن المحسود (ت 401/

(1) ابن عذاري، **البيان**، ج 1، ص 248.

(2) Idris, H. R., (c), 1962, T.2, p. 555, 559, 707.

(3) يقول القاضي عياض (**المدارك**، ج 4، ص 675) إن القبري « صحب أبا محمد بن أبي زيد واختص به وحمل عنه تواليفه وغير ذلك » ؛ كما شرح القبري **رسالة** شيخه.

1010) ؛ استجازه أيضا ابن مجاهد البغدادي وغيره[1] ؛ بل دارت محاورات بين فقهاء الأندلس في مجلس المنصور بن أبي عامر لتحديد الموقف الذي يمكن اتخاذه من ابن أبي زيد في مسألة المبالغة في الإيمان في الكرامات. وعموما فإن مساهمة ابن أبي زيد كانت كبيرة في إعادة الحياة للمدرسة المالكية القيروانية، وفي مقاومة التشيع، وإحياء السنة. وبذلك يمكن تصديق هادي روجي إدريس عندما جعل من ابن أبي زيد « الصانع الأكثر نجاعة لتحقيق الانتصار النهائي للمذهب المالكي الإفريقي»[2].

ويظهر أن عبد الخالق بن أبي سعيد بن شبلون (ت 999/390) هو الذي تربع للإفتاء والتدريس بعد وفاة ابن أبي زيد. وأتى بعده أبو الحسن القابسي (ت 1012/403)، إذ هو « أعلم ممن بقي من القيروان ».

وقد كان القابسي « فقيها أصوليا متكلما مؤلفا مجيدا »[3]. ومن مؤلفاته **الكتاب الممهد**، يقع في ستين جزءا، وهو مبوّب على أبواب الفقه، جمع فيه بين الحديث والأثر والفقه، وأجازه لجماعة، منهم عثمان بن سعيد الداني المقري...، وكذلك **رسالة في الاعتقادات** ربما تهم المعتقد الأشعري، بما أن القابسي، وربما كذلك ابن أبي زيد، يعتبران من الرواد في إدخال هذا المعتقد إلى إفريقية، إذ كانت لهما رحلة إلى الشرق[4]. وقد تفقه عدد من علماء القرن 5هـ/11م على القابسي، نذكر منهم أساسا أبا بكر أحمد بن عبد الرحمان الخولاني (ت 1040/432)، وأبا عمران الفاسي (ت 1038/430)، الذي « طارت فتاويه إلى المشرق والمغرب واعتنى الناس بقوله ». وقد كتب أحد فقهاء

(1) القاضي عياض، **المدارك**، ج 4، ص 492-494 ؛ ابن فرحون، **الديباج**، ص 136-137.

(2) Idris, H. R., (c), 1962, *op. cit.*, T. 2, p. 718

(3) ابن فرحون، **الديباج**، ص 158، 200.

(4) انظر مثلا السؤال الذي ورد على ابن رشد من إشبيلية حيث سئل هل أن ابن أبي زيد ونظراءه من فقهاء المغرب، أشعريون ؟ (**مسائل أبي الوليد ابن رشد**، تحقيق محمد الحبيب التجكاني، دار الجيل بيروت، دار الآفاق الجديدة المغرب، 1993، ط 2، ج 2، ص 931-932.

الأندلس إلى علماء القيروان « بمائة من فنون العلم »، فأجابه عنها أبو عمران، فرد ذلك الفقيه شعرا يمدح فيه علماء القيروان وحاكم إفريقية :

يا معزا أعـــــز أهل الدين وتردى بكل فضــل مبين...

فمن القيروان تبغي المعاني وبها نشر كل علم مصون[1].

وما إدماج المعز بن باديس (406-454/1016-1062) في هذا المديح، إلا دليل على اعتراف العلماء خصوصا والمصادر السنية عموما، بنزعة هذا الأمير السنية. فقد ذكر ابن عذاري أن مربي المعز، ووزيره أبا الحسن بن أبي الرجال، دل المعز « على مذهب مالك وعلى السنة والجماعة، والشيعة لا يعلمون ذلك »[2]. وعندما قدم هذا الأمير هدية إلى أحد علماء المالكية، وهو أبو بكر عتيق السوسي (ت 430/1038)، كان من ضمن ما أهداه إليه **المدونة والنوادر والزيادات والموازية**، وهي من أمهات الفقه المالكي. كما أنه بالغ في الاهتمام بجامع عقبة من الناحية العمرانية، ومكنه من حبس، وربما سمح المعز كذلك للعامة بتقتيل من بقي من الشيعة بإفريقية.

و تحمس العامة في إقامة هذه المجازر ربما أتى نتيجة للعمل الدؤوب الذي قام به علماء المالكية، لتأطير العامة وتأجيج حقدها على الشيعة. وفي هذا الإطار تدخل تلك الفتاوى التي أصدرها هؤلاء العلماء، فقد كفروا الشيعة واستحلوا دمهم. فقد ذكر القاضي عياض أن علماء القيروان، ومن بينهم أبو محمد بن الكراني، والقابسي، وأبو القاسم بن شبلون، وأبو علي بن خلدون، وأبو بكر الطبني، وأبو بكر بن عذرة، أجمعوا على أن « حال بني عبيد، حال المرتدين والزنادقة، بما أظهروه من خلاف الشريعة، فلا يورثون بالإجماع، وحال الزنادقة بما أخفوه من التعطيل، فيقتلون بالزندقة ». أما ابن أبي زيد فقد ذهب إلى أبعد من ذلك، إذ قال : « من نوى الدخول في دعوتهم على أساس أنه سيكره على ذلك، ثم لم يدخلها، يعتبر كافرا »[3].

(1) القاضي عياض، **المدارك**، ج 4، ص 701-703، 756-757.

(2) ابن عذاري، **البيان**، ج 1، ص 273-274.

(3) القاضي عياض، **المدارك**، ج 4، ص 720.

وبهذه الأحكام المسبقة واجهت العامة الشيعة، وعمدت إلى تقتيل من بقي منهم. وقد تم ذلك خاصة في عهد المعز بن باديس، في عدة مناسبات، مثلا سنة 1016/407 وسنة 1038/435...، مع أنه من الممكن أن مدينة تونس كانت السباقة في هذا الميدان. فقد حدثت بها مجزرة سنة 1015/406 بقيادة محرز بن خلف (ت 1022/413)، ثم تبعتها في ذلك مدينة باجة وربما بتحريض من ابن خلف[1]. وقد عبر أبو علي بن خلدون(ت 1016/407)، أحد علماء القيروان المتصلبين تجاه الشيعة، والمغرين بهم، عن امتعاضه لعدم اقتفاء أهل القيروان أثر أهل مدينة تونس في هذا الشأن. إلا أن أولئك لم يتأخروا كثيرا عن الموعد، إذ أنهم تحركوا سنة 1016/407، وقتلوا حوالي 3000 من الشيعة، بموضع أصبح يسمى ببركة الدم. وقد ربطت جل المصادر هذه الحادثة باستنجاد المعز بأبي بكر الصديق وبعمر بن الخطاب، عندما كبا به فرسه، إذ رأت العامة في ذلك إشارة رسمية لتقتيل الشيعة، وبصفة أخص الدعاة. « وصاح في ذلك الوقت صائح الموت، فقتلوا في سائر بلاد إفريقية...»، أي أن المجزرة عمت بقية أنحاء إفريقية. ومثل هذه المجزرة، وربما أعنف منها، ظهرت أخرى بعد بضعة أشهر، بمناسبة عيد الفطر من نفس السنة. وقد قدر صاحب كتاب **الاستبصار** عدد القتلى خلال سنة 1016/407، « بنيف على 20.000 بالقيروان وأحوازها »[2]. مع أن هذه المذابح لم تهم الرجال والنساء من الشيعة فحسب، بل إنها شملت حتى الصبيان. وقد تم ذلك أحيانا بالمساجد.

ونتساءل هنا هل يمكن الاقتصار على العامل الديني المتمثل في الصراع بين الشيعة والمالكية، لتفسير هذه المجازر؟

فالمصادر السنية تتحدث عن « صيحة من الله سلطها الله عليهم »، أي على الشيعة. وقد رأى محرز بن خلف (ت 1022/413) ومساعدوه، أن قتل الشيعة هو « فيما يرضي الله ورسوله ». كما أن رئيس تلك المجازر بالقيروان، وهو أبو علي

(1) **مناقب محرز بن خلف**، ص 112 ؛ على أنه من المحتمل أن لحاكم قلعة بني حماد يدا فيما حدث بالمدينتين (ابن خلدون، **العبر**، مجلد 6، ص 351).

(2) **الاستبصار**، ص 168 ؛ ابن عذاري، **البيان**، ج 1، ص 274.

ابن خلدون (ت 1016/407)، وصفه القاضي عياض بأنه « زعيم السنة وشيخ هذه الدعوة ».

وفي إطار هذا التفسير الديني، يدخل ما ذكره الشيخ محمد الشاذلي النيفر. فقد أقيمت هذه المجازر بسبب إعلان الخليفة الفاطمي الحاكم بمصر (386-411/ 996-1021)، عن مذهبه الذي تغالى فيه أشد المغالاة، إذ أنه ادعى أنه روح الله بإخباره بالمغيبات، وهذا بخلاف من سبقه من الخلفاء الفاطميين الذين أخفوا ذلك[1].

ولكن المشكل أن هذا التقتيل لم يهم الشيعة فحسب، بل إنه امتد إلى من « لم يعرف مذهبه بالشبهة لهم »[2]. كما أن العامة تعدت ذلك « إلى جماعة من أهل السنة ». ونتساءل هنا : هل يمكن تحديد هوية هذه الجماعة من أهل السنة بما يقابل الحنفيين ؟ وبعبارة أخرى هل شملت هذه المذابح من بقي من الحنفية بإفريقية ؟ نستبعد ذلك لأسباب منها أساسا تلك الألفة بين الحنفية والمالكية التي تحدث عنها المقدسي. على أن اتساع ظاهرة التقتيل إلى بعض من أهل السنة، تعود أساسا إلى التجاوزات التي وقعت فيها العامة، وكذلك إلى جهلها بشؤون الخلافات الدينية. فقد أمر شيخ عامي، العامة، بقتل رجل اشتبهوا فيه، قائلا : « فإن كان رافضيا أصبتم، وإن كان سنيا عجلتم بروحه إلى الجنة من الآن »، فقتلوه. كما رُئِيَ رجل آخر من العامة، يتبع آخر من الشيعة بهدف قتله، فسئل عن ذلك، فقال : « هذا زنديق يفضل علي بن الخطاب على عمر بن أبي طالب » (هكذا). وظاهرة أخرى جلبت انتباهنا خلال هذه المذابح، وهي إمكانية تحريض عامل القيروان على ذلك. فقد ذكر القاضي عياض أن ذلك العامل خلال الفتنة « كان يمشي كأنه يسكن الناس، وهو يشير على العامة »[3]. وقد برر ابن الأثير هذه الظاهرة برغبة المعز في عزله بعد أن « كان قد أصلح أمور البلد »، مع أن هذا التقتيل وافق « شهوة العسكر وأتباعهم، طمعا في النهب »[4].

(1) الشيخ محمد الشاذلي النيفر، **المازري الفقيه والمتكلم وكتابه المعلم**، المنستير، د. ت.، ص 14.

(2) ابن عذاري، **البيان**، ج 1، ص 268.

(3) القاضي عياض، **المدارك**، ج 4، ص 625.

(4) ابن الأثير، **الكامل**، ج 9، ص 249.

وظاهرة النهب لم تكن شهوة العسكر وأتباعهم فحسب، بل إنها كانت كذلك محل اهتمام العامة سواء بمدينة تونس[1] أو بمدينة القيروان، خلال فتنة 1016/407، حيث انتهبت دور الشيعة وأموالهم[2]. فالصبغة الاجتماعية في هذه الفتن واضحة، إذ يظهر في إطار هذه الأخيرة نزاع بين أغنياء من الشيعة وفقراء من المالكية. إلا أن هذا لا يجب أن ينسينا أن محرز بن خلف (ت 1022/413)، منسق عملية تقتيل الشيعة بمدينة تونس، كان ثريا نسبيا[3]، مثله في ذلك، وربما بصفة أقل، مثل أبي علي بن خلدون (ت 1016/407) منسق عملية تقتيل الشيعة بالقيروان[4].

وأهم ما يمكن استخلاصه من هذه الفقرة، هو أنه من الخطأ قصر هذه المذابح على الجانب الديني عند تفسيرها. بل المرجح أنه لعبت عدة معطيات أخرى اجتماعية وسياسية، لتبرير ضراوتها وخطورتها. كما ساهمت فيها أطراف كثيرة، وقد عمل فيها كل طرف لحسابه الخاص. هذا إلى جانب استضعاف كل هذه الأطراف لأميرهم الشاب. وبذلك يمكن الشك فيما ذهب إليه حسين مؤنس عند تفسيره لهذه الفتن، إذ يبدو أنه قصر ذلك على العامل الديني المتمثل في الفقهاء[5].

وبالنسبة إلى موقف النظام الحاكم من هذه الفتن، فإنه تميز في الأخير بالصرامة والحزم، إذ عمد رجال المعز إلى قتل أبي علي بن خلدون سنة 407/ 1016، وإلى إحراق كبار الأسواق ونهب أموال التجار بالقيروان. ويظهر أن الهدف من ذلك، هو الرغبة في فرض الأمن وإعادة الاعتبار لهيبة الدولة، وربما كذلك إرضاء الخليفة الفاطمي الحاكم، هذا الذي سير الخلع من مصر إلى المعز،

(1) **مناقب محرز**، ص 124.

(2) ابن عذاري، **البيان**، ج 1، ص 268.

(3) **مناقب محرز**، ص 149-151، 154.

(4) ابن ناجي، **معالم**، ج 3، ص 152.

(5) مقدمة حسين مؤنس **لرياض المالكي**، ج 1، ص 45م.

« ولقبه شرف الدولة ولم يذكر ما كان منه إلى الشيعة من القتل والإحراق »[1]. وانطلاقا من هذه المقولة الأخيرة، فمن الممكن أن يكون المعز نفسه قد تورط في مجازر 1016/407 وما يليها. يؤيد ذلك ما ذكره ابن ناجي على لسان المعز الذي قال لبعض علماء المالكية : « ألم أقتل الشيعة ؟ » ؛ وربما لهذا السبب، شعر من بقي من الشيعة بإفريقية بعدم الاطمئنان، بما أن السلطان ذاته لم يعد مستعدا لتوفير الحماية الكافية لهم. فقرر « نحو مائتي فارس منهم بعيالهم وأطفالهم » الهجرة إلى صقلية سنة 1018/409، إلا أن أهل المنازل قطعوا عليهم الطريق، وهم متجهون إلى المهدية، وقتلوهم[2]. ومحاولة أخرى، قام بها الشيعة للفرار من كابوس التعصب الديني سنة 1031/423. فقد احتمى كثير منهم بجهة نفطة، فبعث إليهم المعز عسكرا وقتلوهم[3]. واختيار الشيعة لبلدة نفطة لم يكن اعتباطيا، بل إن ذلك يعود إلى عامل تاريخي يعود إلى عهد الحلواني وأبي سفيان.

وعليه نلاحظ أن عدد الشيعة بإفريقية توجه نحو التناقص بصفة سريعة وواضحة، مع أن المصادر لم تمكنا من أمثلة لشيعة تحولوا إلى المذهب المالكي، وهو أمر لا نستغربه، إلا أن تطرف علماء المالكية في تكفير الشيعة، منع تسرب مثل هذه الأخبار. والمؤكد أن المعز بن باديسساير علماء المالكية في تكفير الشيعة، لأن ذلك يتماشى وطموحاته الدفينة المتمثلة في الاستقلال عن الفاطميين.

ومن كلمة استقلال، لا يجب أن نستنتج أن الزيريين كانوا في تبعية تامة تجاه الفاطميين. فقد كانت هذه التبعية في الحقيقة شكلية أكثر منها فعلية، إذ أنها أصبحت مقتصرة على بعض المظاهر الصورية، مثل الحيعلة في الأذان، وافتتاح الجمعة بالدعاء للخليفة الفاطمي. وقد انتهى عدد من علماء المالكية بالقبول بهما، ربما منذ العهد الفاطمي ذاته، مثل أبي الحسن الدباغ (ت 969/359) المذكور أعلاه، ثم في مرحلة لاحقة أبي بكر أحمد بن أبي زيد القيرواني، القاضي (ت بعد

(1) ابن الأثير، **الكامل**، ج 9، ص 258.
(2) ابن عذاري، **البيان**، ج 1، ص 269.
(3) ابن الأثير، **الكامل**، ج 9، ص 427.

1067/460)، الذي كان، مثل خطيب الجامع، لا يتحرج من « تكبير التشريق » في صلاة العيد[1].

وبالنسبة إلى صلاة التراويح، وهي من المحظورات لدى الشيعة، لأنها تمثل في نظرهم بدعة أدخلها عمر بن الخطاب، فيظهر أنها كانت تقام في العهد الزيري، رغم تواصل سريّتها عموما. وقد بين هذا الأمر هادي روجي إدريس، وذلك اعتمادا على فتوى صدرت عن أبي الحسن القابسي (ت 1012/403)، وعلى مثال ابن المنمر الذي أقام التراويح بطرابلس سنة (1016/407)[2]. وهذا التسامح الديني من جانب الزيريين، بما أنهم سمحوا جزئيا بإقامة التراويح، وكذلك من جانب علماء المالكية، بما أن بعضهم قبل بالعمل بالأذان على الطريقة الشيعية، لم يمر أحيانا دون أن يعرف بعض فترات من التعصب. فعبد الله بن محمد الكاتب، والي القيروان، في عهد الأميرين الزيريين الأولين « شدد في طلب العلماء ليشرقهم ». فتولى أبو محمد عبد الله بن التبان (ت 371/ 981) مناظرته، ولم يتجاوز الأمر هنا، حد المناظرات التي كان يحضرها بعض الدعاة المشارقة مثل أبي طالب وأبي عبد الله[3]. على أن الأمير المنصور (ت 373-386/984-996)، سارع بقتل هذا الوالي سنة 376/ 986. ولا ندري هل يمكن الربط، على الأقل جزئيا، بين مقتل ذلك الوالي وسعيه إلى تشريق علماء إفريقية ؟ وبالنسبة إلى تعصب بعض علماء المالكية في هذه الجوانب الشكلية، لاحظنا أن محرز بن خلف (ت 1022/413)، مثلا، رفض الانصياع لتعاليمها، فشكاه المشارقة إلى أحد كبار الدعاة بمدينة تونس، وهو الصقلي، فاستدعاه هذا الأخير وهدده. كما أنه من الممكن أن أبا بكر بن أبي زيد القاضي، كان محل عداوة بعض علماء المالكية لأسباب منها قبوله بتكبير التشريق. وما عزله عن القضاء بصفة

(1) القاضي عياض، **المدارك**، ج 4 ، ص 770 هذا الاستنتاج يجعلنا نشك فيما ذهب إليه هادي روجي إدريس : (d), 1967, *art. cit.*, p. 414. فقد ذكر أن الفاطميين والمالكية اصطدموا بسبب تفاصيل تخص شعائر دينية أكثر من مسائل جوهرية تهم العقيدة. واستشهد في ذلك بقتل الفاطميين لعدد من الزهاد بسبب رفضهم الأذان على الطريقة الإسماعيلية.

(2) Idris, H. R., (c), 1962, *op. cit.*, T. 2, p. 713.

(3) ابن ناجي، **معالم**، ج 3، ص 91-93.

متسرعة، من طرف المعز، إلا دليل على انتصار الشق المتصلب من علماء المالكية. هذا الشق الذي كان يقوده آنذاك أبو الحسن علي بن تمام المعروف بابن بنت المهدي، ويظهر أن العامة كانت تساند هذا الشق المتصلب، إذ أن القاضي عياض ذكر أن ابن بنت المهدي كانت له « مكانة عند السلطان، وهي عنده في حوائج الناس وأمور العامة » . كما ذكر أن هذا العالم كان « أحد القائمين على القاضي أبي بكر بن أبي زيد والمحسنين في عداوته »[1]. وأبو بكر هذا هو أحد أنصار الشق المعتدل. وقد وقفت العامة ضد تعيينه على القضاء ؛ بينما ساهم انتصار الشق المتصلب في دفع المعز إلى إعلان القطيعة عن الفاطميين حوالي سنة 440/ 1048.

ونتساءل هنا، هل يمكن قصر إعلان القطيعة عن الفاطميين، على تأثير علماء المالكية فحسب ؟ وبعبارة أخرى، هل يمكن تفسير هذه القطيعة بعامل ديني كما فعل ذلك مثلا أحمد بكير ؟[2]

لقد أكد هادي روجي إدريس عوامل أخرى لتفسير هذه الظاهرة، منها الازدهار الذي عرفته البلاد في عهد المعز بن باديس، وهو عامل قابل للنقاش، إذ بين محمد الطالبي أن هذا الازدهار غير حقيقي، بما أن الانهيار بدأ منذ سنة 1004/395.[3] كما ذكر هادي روجي إدريس عاملا آخر، يتعلق بالضعف الذي عرفته الدولة الفاطمية بمصر في تلك الفترة، هذا إلى جانب البعد الجغرافي بين الدولتين. هذان العاملان ولدا لدى المعز طموحات لإعلان الاستقلال. وليس ببعيد أن يكون هذا الأمير قد ركب سفينة المذهب المالكي لتحقيق أغراضه السياسية.

ولقد أحاط المعز نفسه بعلماء المالكية، واستفتاهم في عدة مسائل تمس أحيانا الجانب السياسي، مثلا ما يتعلق بتحديد نوعية علاقته بالفاطميين. كما

(1) القاضي عياض، **المدارك**، ج 4، ص 769.
(2) أحمد بكير، مقدمة **المدارك**، ج 4، ص 769.
(3) Talbi, M., « Droit... », (b), 1982, *art. cit.*, p. 205-11.

مكنهم من مناصب القضاء والإفتاء وإمامة الصلاة وغيرها. فأصبح الفقهاء في عهده فئة مؤثرة في سير الحياة السياسية، إلى جانب تأثيرها البارز في العامة وفي المجتمع بصفة أعم.

ويظهر أن هؤلاء العلماء أحسنوا استغلال وضعهم الممتاز، للضغط على الأمير، مهددين إياه بالعامة المناصرة لهم. وبذلك يكون المذهب المالكي قد بلغ العصر الذهبي بإفريقية من ناحية تأثير علمائه واتساع انتشاره بالبلاد. وقد مكنته القطيعة من الحصول على الشرعية السياسية التي طالما ناضل من أجلها، إذ أصبح المذهب الرسمي للدولة الزيرية. وقد عرفنا ابن عذاري بموقف أهل القيروان من إعلان القطيعة، قائلا : « فكان بالقيروان لذلك سرور عظيم ». وإثر إعلان القطيعة، أذن المعز للعامة بصفة علنية بتتبع الشيعة وتقتيلهم. وإليه نسب ابن عذاري إقامة السنة بعد أن « كانت متروكة منذ مائة وأربعين سنة »[1].

وظاهرة إقامة السنة لم تتم بتقتيل المعز للشيعة فحسب، بل إنها تمت كذلك بضربه لاتجاه « مبتدع » آخر مازال موجودا بجنوب إفريقية، وهو المذهب الإباضي. فقد قام المعز بحملة على جزيرة جربة سنة 1039/431[2]، حيث يوجد ذلك المذهب، مما أدى إلى ظهور نظام العزابة بتلك الجزيرة حوالي سنة 435/ 1043. كما أنه قضى على الإباضية من الوهبية بقلعة بني درجين بمنطقة الجريد سنة 1048/440، وهو تاريخ إعلان القطيعة عن الفاطميين.

فحملة المعز على الاتجاهات « المبتدعة » بإفريقية، كانت إذن متزامنة، كما أنها كانت واسعة النطاق. ويظهر أن الأمير كان يسعى من وراء ذلك إلى زيادة تدعيم الاتجاه السني بالبلاد، وبصفة أدق المذهب المالكي، بما أنه نبذ كذلك المذهب الحنفي. فقد ذكر ابن خلكان أن هذا المذهب كان أظهر المذاهب بإفريقية إلى أن حمل المعز جميع أهل المغرب على التمسك بمذهب مالك. وهدف المعز من نبذ المذهب الحنفي، هو تجنيب بلاده التشتت المذهبي، وتوحيدها في هذا المجال، وبالتالي تسهيل عملية تسييرها، وبذلك تصبح

(1) ابن عذاري، **البيان**، ج 1، ص277، 288، 296.

(2) الجعبيري، فرحات، **نظام العزابة عند الإباضية الوهبية في جربة**، تونس، 1975، ص 297.

الوحدة المذهبية جزءا لا يتجزء من الوحدة السياسية. وقد رأينا أن الأندلس قد عرفت مثل هذا التطور، ومنذ فترة مبكرة.

ونتساءل بالنسبة إلى إفريقية، هل يمكن التصديق بأن مذهب أبي حنيفة، كان هو المسيطر بإفريقية إلى حد منتصف القرن 5هـ/11م، وأن المذهب المالكي بقي ينتظر بادرة المعز حتى يتم فرضه على جميع أهل إفريقية ؟ المشكل أن مثل هذه الرواية نجدها لدى مؤرخين آخرين مثل ابن الأثير، وتقي الدين الغزي[1]. ويظهر أن أحمد تيمور وربما كارل بروكلمان أيضا قد سلما بها[2]. وهذا الرأي في الحقيقة لا يتماشى والواقع التاريخي، إذ كنا بينا أن المذهب الحنفي، خلال النصف الثاني من القرن 3هـ/9م، أخذ في التراجع بصفة فعلية لفائدة المذهب المالكي، إلى حد أنه أصبح مقتصرا على الخاصة في أواخر العهد الأغلبي. ومن الممكن أن بعضا من هؤلاء الخاصة توجهوا إلى الشرق عند هروب زيادة الله الثالث سنة 909/296 من إفريقية. ويظهر أن المهدي أعطى الأمان لمن بقي منهم، فواصل بعضهم الإقامة بالقصر القديم، ثم تولى نفس الخليفة تشريد عدد منهم وتقتيلهم، إثر اغتيال أبي عبد الله الصنعاني وأخيه سنة 911/298. ثم بالنسبة إلى ظاهرة التشريق التي مست عددا ممن بقي منهم، يظهر أنها ساهمت في تقليص شعبيتهم ومن هنا تراجع عددهم. وتشرق الحنفية لا يعني بالضرورة أنهم تخلوا عن تعاليم مذهبهم. كما أن هذا لا يعني أن كل الحنفية تشرقوا، إذ لاحظنا، مثلا أن بعضا من الحنفية تحالفوا مع المالكية لمحاربة الفاطميين خلال ثورة أبي يزيد[3]. والمهم أن عددهم في العهد الفاطمي ازداد تراجعا وإلى أبعد الحدود، لكن دون المغامرة بالقول، مثل حسن حسني عبد الوهاب، إن المذهب الحنفي انقطع في آخر عهد المعز وقبل انتقاله إلى مصر[4]، وكذلك دون الوقوع في مبالغة القاضي عياض. فقد ذكر أن « الظهور في دولة

(1) ابن الأثير، **الكامل**، ج 9، ص257 ؛ الغزي، **الطبقات**، ج 1، ص 209.

(2) بروكلمان، كارل، **تاريخ الأدب العربي**، تعريب عبد الحليم النجار، القاهرة، دار المعارف،1977، ج 3، ص 281 ؛ تيمور، أحمد، **نظرة**، ص 54.

(3) المالكي، **الرياض**، ج 2، ص 339.

(4) ح.ح. عبد الوهاب، **الإمام المازري**، تونس، د. ت، ص 24.

بني عبيد كان لمذهب الكوفيين، لموافقتهم إياهم في مسألة التفضيل »[1].
ونرجح أن اندثار المذهب الحنفي بإفريقية تم بصفة رسمية مع إعلان القطيعة، ربما باستثناء بعض الحالات، مثل ذلك العالم الحنفي الذي تحدث عنه التجاني في القرن 7هـ/13م[2]. ومن المحتمل أن هذا الاندثار تم أساسا عن طريق تحول الحنفية في الأخير إلى المذهب المالكي[3].

وتراجع المذهب الحنفي منذ النصف الثاني من القرن 3هـ/9م، قابله توسع في انتشار المذهب المالكي، وقد تم ذلك أساسا على أيدي تلاميذ سحنون. وبقيام الدولة الفاطمية تجذر هذا المذهب، إذ وقع الالتحام الحقيقي بين العامة وعلماء المالكية. فأصبح هؤلاء، بصفة فعلية، المتكلمين باسم العامة، رغم تقلص الدراسات الفقهية المالكية في ذلك العهد. أما العهد الزيري فقد تميز بسيطرة شبه مطلقة للمذهب المالكي على كل المستويات، لكن بقيت تعوزه مساندة الحكام بصفة رسمية وعلنية. وما إعلان القطيعة إلا تجسيم لتلك المساندة. لذلك فليس من الصواب القول بأن المعز قد فرض المذهب المالكي على أهل إفريقية. بل كل ما فعل أنه ساير واقعا معينا، ومكنه من الشرعية السياسية والقانونية. وبذلك يكون الانتصار النهائي والكلي للمذهب المالكي بإفريقية، مع إعلان القطيعة حوالي سنة 1048/440، وهو رأي اتفق عليه جل الباحثين أمثال قولدزيهر وبرانشفيك وإ. ليفي بروفنسيال وألفراد بل وحسن حسني عبد الوهاب وعمار المحجوبي. وبفضل هذا الانتصار، حصل، ولأول مرة في تاريخ إفريقية، اتفاق بين الاتجاه الديني السائد لدى أهل البلاد والاتجاه الذي يتبعه الحكام، إذ أن الخلاف في العهود السابقة كان قائما، وبصفة تكاد تكون مستمرة بين الحكام وأهل البلاد، في هذا الميدان[4].

(1) القاضي عياض، **المدارك**، ج 1، ص 54.

(2) التجاني، **رحلة**، ص 369-371.

(3) مقالنا « المذهب الحنفي بالقيروان في القرون الوسطى »، **مجلة التاريخ العربي**، 13، 2000، ص 227-258.

(4) الأغالبة مثلا هم حنفيون مع ميل إلى الاعتزال، بينما كان جل أهل إفريقية من المالكية خلال النصف الثاني من القرن 3هـ/9م. أما الفاطميون، فقد كانوا من الإسماعيلية، بينما تشبث أهل البلاد بمالكيتهم. وتواصلت الوضعية في العهد الزيري رغم الميل الواضح لدى الزيريين إلى المذهب المالكي. وفي هذا تأييد لذلك الاستنتاج العام الذي خرج به بولييت عند دراسته لبعض بلدان الشرق الإسلامي انظر : Bulliet, R., 1979

الفصل الثاني

تطور المذهب المالكي من الناحيتين الفقهية والعقدية

1) تطور المذهب المالكي من الناحية العقدية

ما يستشف من خلال كتب طبقات المالكية، وجود نوع من الميل إلى الأمويين لدى مالكية إفريقية في العهد الأغلبي. ولعل هذا يمثل لديهم شكلا من أشكال المعارضة اللاشعورية للعباسيين، هؤلاء الذين تعرض الإمام مالك في عهدهم للجلد. ويبدو أن هذا الشعور قد تدعم في العهد الفاطمي، بما أن المالكية تعرضوا للمضايقة آنذاك. لكن، ونتيجة للظروف الصعبة التي مرت بها الخلافة الأموية لا سيما أيام المنصور بن أبي عامر، توجهت أنظار المالكية بإفريقية صوب الشرق نعني الخلافة العباسية. وفي هذه الظروف، على ما يبدو، دخل المذهب الأشعري إلى إفريقية بما أن العباسيين تبنوا هذا المذهب في فترة ما.

ويبدو أنه نتيجة للعداوة القائمة بين الأمويين والعباسيين، فإن مالكية الأندلس لم يولوا المذهب الأشعري عناية خاصة، على الأقل في مرحلة أولى، بل تحدث عبد المجيد تركي عن معارضة الأندلسيين لذلك المذهب. ولئن رأى قولدزيهر أن دخول ذلك المذهب إلى الأندلس كان في القرن 6هـ/12م، فإن عبد المجيد تركي ذهب إلى تقديم ذلك التاريخ بقرن، أي أن دخوله تم بصفة علنية ومسموح بها حوالي سنة 1047/439. وكان ذلك على يدي أبي الوليد الباجي، إثر عودته من الشرق في تلك السنة، أي بعد سقوط الخلافة الأموية، وهو رأي لا يتفق تماما وما ذهب إليه هادي روجي إدريس. فقد ذكر أن دخول المذهب الأشعري إلى الأندلس، وإلى المغرب الأقصى أيضا، تم على أيدي تلاميذ أبي عمران الفاسي (ت 1038/430)[1]، أي أنه جاءهما بوساطة إفريقية.

(1) Turki, Abdel Magid, (a), 1982, *op. cit.*, p. 56.

مر المذهب المالكي في إفريقية من الناحية العقدية بمراحل ثلاث : مرحلة أولى أبدى علماء المالكية خلالها تمنعا تجاه الخوض في المسائل الكلامية تأسيا بموقف إمام مذهبهم. فقد أغلق مالك الباب أمام من حاول مخاطبته في تلك المسائل. ومرحلة ثانية سعى فيها بعضهم إلى المشاركة في الخوض فيها، إلا أن ذلك تم بصفة محتشمة جدا، برز ذلك مع محمد بن سحنون. ومرحلة ثالثة انتهى فيها علماء المالكية بتبني المذهب الأشعري منذ أواخر القرن 4هـ/10م. وقد كان لأبي الحسن القابسي (ت 1012/403) وربما كذلك ابن أبي زيد القيرواني (ت 386/ 996) دور في التعريف به.

على أن المذهب الأشعري وفر لهم ما يمكن التعبير عنه « بسفينة نوح » إذ أنه مكنهم من نظرية متكاملة الجوانب للدفاع عن مذهبهم من الناحية العقدية، كما مكنهم من عذر شرعي لدفع الأمير الصنهاجي إلى إعلان الاستقلال عن الفاطميين. وبذلك يمكن أن نستنتج أن تبني علماء المالكية للعقيدة الأشعرية كان من بين العوامل التي ساهمت في ترسيخ المذهب المالكي بإفريقية، بل وبالغرب الإسلامي كله، وفي تدعيم انتصاره النهائي به. على أن محمد بن تومرت (ت 1129/524) سيرسخ بصفة أعمق تلك العقيدة هناك، لا سيما عن طريق كتابه المرشدة، بل إنه سيعمد إلى فرضها بالسلطة السياسية[1].

2) تطور المذهب المالكي من الناحية الفقهية

اتفق جل الباحثين على أن القانون الإسلامي متطور وغير جامد[2] ولكنهم، في ذات الوقت، اختلفوا في طريقة تقسيم الفترات التي مر بها عبر التاريخ. فقد ذكر هارفي بلوشو أن الكتب العربية الحديثة تقسم تاريخ القانون الإسلامي إلى ست فترات ولكنه لخصها في أربع فترات رئيسية[3].

(1) أنظر مقالنا المذكور أعلاه « تطور موقف ...»، ص 298-299، 311.

(2) انظر مثلا Coulson , N. J., *Histoire...* , op. cit., p. 4

(3) Bleuchot, H. .*Droit musulman* .T. I: *Histoire*, 2000, p. 35-36.

أما شفيق شحاتة فقد قسم تاريخ الفقه الإسلامي إلى ثلاث فترات رئيسيّة وهي :

ــ المرحلة السابقة للفترة الكلاسيكية وتمتد من القرن 2هـ/8م إلى القرن 3هـ/9م، وتقابل عهد الأئمة المؤسسين للفقه. وقد تم خلالها التحول من المذاهب المرتبطة بالانتماءات الإقليمية إلى المذاهب المرتبطة بالانتماءات الشخصية، كما ظهرت خلالها بعض المؤلفات الفقهية منها، بالنسبة إلى المذهب المالكي، موطأ مالك ومدونة سحنون بن سعيد.

ــ الفترة الكلاسيكية وتمتد من القرن 4هـ/10م إلى القرن 6هـ/12م، ظهرت خلالها موسوعات فقهية دونت القانون الإسلامي وتناولته بالشرح والتعليل. ومن تلك المؤلفات **تلخيص الموطأ** لمحمد بن تومرت، و**المقدمات الممهدات** لابن رشد (ت 1126/520)، و**الفروق** للقرافي (ت 684/ 1285).

ــ المرحلة ما بعد الفترة الكلاسيكية وتنطلق من القرن 7هـ/13م، حيث اقتصر العلماء عموما على التعليق على مؤلفات الفترة الكلاسيكية وتناولوها بالشرح. ومن بين مؤلفات تلك الفترة حسب شفيق شحاتة **القوانين الفقهية** لابن جزي الكلبي (ت 1340/741)، و**مختصر خليل** (ت 1365/767) و**شرح الزرقاني** و**شرح الخرشي** (ت 1689/1101) و**كتاب المنح** لعليش (ت 1299/ 1881)[1].

ويتميز هذا التحقيب بكونه عاما رغم أن عناية صاحبه كانت مركزة على المذهب الحنفي، هذا إلى جانب أن كل مذهب في الفقه الإسلامي عرف تطورا خاصا به.[2]

ورغم أن مقال حسين مؤنس المذكور أعلاه، يخص بصفة أساسية تطور علاقة علماء المالكية بالسلطة في الأندلس، فقد أمكن لنا استخلاص بعض مظاهر تطور المذهب المالكي هناك من الناحية الفقهية. فقد دخل هذا المذهب في نظره مرحلة « التقليد والتسليم » منذ فترة مبكرة جدا. فكان العلماء آنذاك من صنف « الفقهاء » وليس من صنف « الأصوليين ». واقتصر علمهم على

(1) Chehata, ch., *Etudes...*, op. cit., p. 17-27.

(2) نفسه، ص 23.

دراسة موطأ مالك، وتجنبوا المناظرات أو إعمال الرأي. ولمزيد حصر آفاق المعرفة، استخرجوا من روايات ابن القاسم وأشهب مختصرات تكون على ذمة طلبة العلم والفقهاء أيضا. ومن بين تلك المؤلفات ذكر حسين مؤنس **الواضحة** لابن حبيب و**المستخرجة** لمحمد بن أحمد العتبي، و**المختصر** لمالك بن علي القطاني (ت 881/268)، وكتب تفسير **الموطأ** ليحيى بن مزين (ت 872/259). كما لاحظ الباحث أن كل هذه الكتب كانت لها قيمة علمية محدودة، واستدل في ذلك بنقد اللاحقين من العلماء لها. فهي تعكس المستوى العلمي المتواضع بالأندلس إلى منتصف القرن 3هـ/9م. إلا أن الدراسات الفقهية دخلت مرحلة من التجديد منذ عهد الأمير محمد(238-886-852/273)، هذا الذي وفر الحماية للمحدث الشهير بقي بن مخلد، كما أبدى عناية خاصة بأحد فقهاء الشافعية. وبفضل العودة إلى دراسة الحديث، وبفضل نشاط الشافعيين بالأندلس[1] تجددت الدراسات الفقهية، فأثر ذلك بصفة إيجابية على المذهب المالكي.

على أن دراسة الشيخ الفاضل ابن عاشور لمراحل تطور المذهب المالكي تبقى أكثر شمولية، بما أنها تهم ذلك المذهب في العالم الإسلامي وخاصة الجهة الغربية منه. وإذا تركنا جانبا آراء كالدار حول **الموطأ** رواية يحيى الليثي، وأقواله حول مدونة سحنون، يمكن الأخذ بعين الاعتبار ما ورد في دراسة الشيخ الفاضل ابن عاشور. لذلك سنستوحي في هذا الفصل من التحقيب الذي قدمه هذا الشيخ، مع أننا سنحاول تجنب العيوب التي لا يخلو منها ذلك التحقيب.

فقد مر المذهب المالكي، في نظر الشيخ الفاضل ابن عاشور، في تطوره من الناحية الفقهية، بمراحل بل بأدوار محددة، حسب اصطلاحه. فبعد دور التأصيل الذي عرفه المذهب المالكي بالمدينة، يأتي دور التدوين والتفريع من النصف الثاني من القرن 2هـ/8م إلى منتصف القرن 3هـ/9م، ثم دور التطبيق والتقليد من منتصف القرن 3هـ/9م إلى منتصف القرن 5هـ/11م، ثم دور التنقيح الذي يقابل صدر القرن 6هـ/12م وما يليه[2].

(1) Monès, H., (d), 1964, *art. cit*, p. 62, 64, 66, 79 ; Idris, H. R., (d), 1967, art. cit, p. 406.

(2) الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور، **المحاضرات**، ص 76-78.

أما نحن فنقترح التحقيب التالي : دور بداية التأصيل الذي عرفه المذهب على مستوى المدينة وفي حياة مالك ؛ دور التوسع في تجميع فروع المذهب، الذي يقابل تدوين الموسوعات الفقهية سواء بإفريقية أو الأندلس خلال القرنين 3هـ/9م و4هـ/10م ؛ دور تبسيط المذهب واختصاره.

أ) دور بداية التأصيل : الموطأ

في نظر بعض الباحثين، لم يؤلف مالك **الموطأ** بالمعنى الذي نفهمه اليوم. ذكر قولدزيهر وكارل بروكلمان أنه « يبدو أن مالكا لم يوجه عناية خاصة إلى تحقيق رواية معتمدة لكتابه، بل أجاز تلاميذه بالنسخ التي يقرأها هو بنفسه »[1] ؛ فيما ذكر يوسف شاخت أن أحد تلاميذ مالك نقح **الموطأ** وليس المؤلف نفسه. وقد رد عليهما فؤاد سيزكين مؤكدا أن «الأخبار واضحة في أن مالكا هو الذي ألف **الموطأ** إلى آخر كلمة فيه، وأنه رواه قراءة ومشافهة »[2].

إذن ألف مالك **الموطأ** ؛ وهو لم يؤلفه فحسب في نظر الشيخ الفاضل ابن عاشور، بل إنه وضع فيه أصول مذهبه، وهو ما يقابل دور التأصيل الذي لم يساهم فيه الغرب الإسلامي، بما أنه ظهر على مستوى المدينة، ويقابل عهد الإمام مالك (ت 795/179). إلا أن البعض من الباحثين مثل الحجوي وأبو زهرة وعمر الجيدي شكّوا في صحة القول بأن مالكا وضع أصوله في **الموطأ**[3]. فكل ما في الأمر أنه عرف بصفة ضمنية ببعض أصوله لا سيما إجماع أهل المدينة، بما أن اللاحقين من علماء المالكية هم الذين قاموا بتنظير تلك الأصول، متأثرين في ذلك بعلماء الشافعية، بما أن الشافعي (ت 819/204) هو أول من وضع علم الأصول في الفقه الإسلامي. وهذا يعني أن **الموطأ** يقابل دور بداية التأصيل وليس دور التأصيل.

(1) بروكلمان، كارل، **تاريخ**، ج 3، ص 275.

(2) سيزكين، فؤاد، **تاريخ التراث العربي**، نقله إلى العربية محمود فهمي حجازي، المملكة العربية السعودية، 1983/1403، ج 3، ص 131.

(3) الجيدي، عمر، **محاضرات**، ص 59.

وقد اتفق تقريبا كل الباحثين على أن **الموطأ** هو في نفس الوقت كتاب فقه وكتاب حديث[1]، مع أن الغرض لدى مالك من تأليفه ليس تجميع الحديث، بل التعريف بمبادئ الفقه، وتأتي الأحاديث لتعضيد تلك المبادئ. فقد ذكر القاضي عياض أن عبد العزيز بن الماجشون هو أول من ألف **موطأ** بالمدينة، إلا أنه كلام بدون أحاديث، فلما رآه مالك قال : « ما أحسن ما عمل، لو كنت أنا لبدأت بالآثار، ثم شددت ذلك بالكلام، ثم عزم على تصنيف **الموطأ** ».[2] وكلمة آثار تعني بالمعنى الواسع، إلى جانب الأحاديث، ما أثر عن الصحابة والتابعين من أقوال وأفعال. وفعلا فقد اعتمد مالك في **الموطأ** على القضايا العمرية، وكذلك على ما رواه وما اختاره وعمل به عبد الله بن عمر (ت 74/ 693)، إلى جانب اعتماده على فتاوى تابعي المدينة. وتقديم مالك للصحابة وللتابعين الذين أقاموا بالمدينة أمر طبيعي، يتماشى وأحد أصول مذهبه الأساسية، وهو عمل أهل المدينة.

وقد تم تأليف **الموطأ** في فترة لم يقع فيها بعد ضبط قواعد علم الحديث، وشروط الصحة فيه، لذلك لم يظهر مالك في **الموطأ** بالغ اهتمام بمسألة الأسانيد وسلاسل الرواة، فكان « ثلث **الموطأ** مرسلا أو مقطوعا بلا أزمة كما يقول المحدثون »[3]. ورغم ذلك يظهر أن أهل المغرب انفردوا باعتبار **الموطأ** صحيحا، ومن هنا إلحاقه بالصحاح الستة.

وبالنسبة إلى عدد الأحاديث في **الموطأ**، فقد مثل هذا الجانب، محل اختلاف بين المصادر. فقد ذكر ابن خلدون، أنه صح لدى مالك في **الموطأ** ثلاثمائة حديث أو نحوها، فيما جعل أبو بكر الأبهري جملة ما في **الموطأ** « من الآثار عن النبي (ﷺ) وعن الصحابة والتابعين ألفا وسبعمائة وعشرين حديثا »، بينما قدم كل من ابن حزم من جهة[4]، والقاضي عياض من جهة أخرى أرقاما مغايرة. هذا

(1) انظر مثلا سيزكين، فؤاد، **تاريخ**، ج 3 ص 131 ؛ بينما ذهب كارل بروكلمان (**تاريخ**، ج 3، ص 275) إلى أنه كتاب فقه، في حين اعتبره شفيق شحاتة كتاب حديث : *Etudes...*, op. cit., p. 20

(2) القاضي عياض، **المدارك**، ج 1، ص 195.

(3) علي حسن عبد القادر، **نظرة عامة**، ص 259.

(4) السيوطي، جلال الدين، **تنوير الحوالك**، بيروت، 1984، ج 1، ص 9.

التضارب يعود أساسا إلى التغييرات المتتالية التي أدخلها مالك على **الموطأ**. فقد ذكر القاضي عياض أن مالكا ألف **الموطأ** في أربعين سنة، وربما كان هذا الكتاب يحتوي في الأول على عشرة آلاف حديث « فلم يزل (مالك) ينظر فيه سنة ويسقط منه حتى بقي هذا »[1]، وفي ذلك مظهر من مظاهر تطور المذهب المالكي في عهد الإمام. والنتيجة الأساسية لذلك، هو الاختلاف البارز بين مختلف روايات **الموطأ**، إذ أن الطلبة التقوا بمالك في فترات متباينة، وقد ظهر هذا الاختلاف على مستوى المحتوى، وعلى مستوى التخطيط وطريقة التنظيم. فقد ذكر الحافظ صلاح الدين العلائي، أن جماعات كثيرة روت **الموطأ** عن مالك « وبين رواياتهم اختلاف من تقديم وتأخير وزيادة ونقص، وأكثرها رواية القعنبي، ومن أكبرها وأكثرها زيادات رواية أبي مصعب »[2]. وقد أكد قولدزيهر هذا الاختلاف إلى حد « أن نصبح نميل إلى القول بأنه لا يوجد بين هذه الروايات أي رابط وأية هوية مشتركة »[3]. على أنه من الصعب تحديد عدد هذه الروايات. ولئن ذكر ابن ناصر الدين القيسي (ت 1438/842) في **إتحاف السالك برواة الموطأ** عن الإمام مالك، أن عدد رواة **الموطأ** عن مالك بلغ تسعة وسبعين[4]، فإن القاضي عياض أخبرنا أن عدد روايات **الموطأ** بلغت حوالي عشرين نسخة، وربما ثلاثين، فيما سمى السيوطي منها اثنتي عشرة، وذلك اعتمادا على الغافقي، أما اللكنوي فقد ذكر أنها خمسة عشرة[5]. ويبدو أنه لم يصلنا من كل هذه الروايات إلا عدد محدود نذكر منها :

ـــ رواية يحيى بن يحيى الليثي (ت 848/234)،

ـــ رواية محمد بن الحسن الشيباني (ت 804/189)،

(1) القاضي عياض، **المدارك**، ج 1، ص 193 ؛ وحول عدد احاديث الموطأ أنظر أيضا سيزكين، فؤاد، **تاريخ**، ج 3، ص 131 ؛ الجيدي، عمر، **محاضرات**، ص 153.

(2) السيوطي، جلال الدين، **تنوير**، ج 1، ص 9.

(3) Goldziher, I., *Etudes*..., Paris, 1952, p. 278.

(4) موراني، م.، دراسات، ص 21.

(5) Schacht, J., (c), 1956, vol. II, pp. 477-492, p. 477.

ـــ رواية ابن بكير (ت 845/231)،
ـــ رواية القعنبي (ت 833/221)،
ـــ رواية علي بن زياد التونسي (ت 799/183)،
ـــ رواية أبي مصعب الزهري (ت 856/242)،
ـــ رواية أبي محمد بن سعيد الحدثاني الكوفي الهروي (ت 854/240)،
ـــ رواية ابن القاسم (ت 806/191) التي وصلتنا في الملخص لأبي الحسن القابسي (ت 1012/403)[1].

والروايات الأكثر شهرة، والتي وصلتنا كاملة، لايتعدى عددها الاثنتين[2]، وهما رواية يحيى بن يحيى الليثي المالكي الأندلسي، ورواية محمد بن الحسن الشيباني الحنفي العراقي. وقد نبه الباحثون إلى أهمية الاختلافات بين هاتين الروايتين، بما أن صاحبيهما لا ينتميان إلى نفس المدرسة الفقهية، وبما أنهما لم يسمعا من مالك في فترة موحدة. فقد سمع الليثي من مالك في السنة التي توفي فيها هذا الإمام، أي سنة 795/179، بينما رحل الشيباني إلى مالك في أوائل عهد المهدي العباسي(158-775/169-785)، ولازمه على امتداد ثلاث سنوات، ثم عاد إلى العراق، وحاول أن يطبق مذهب أصحابه على الموطأ مسألة مسألة، وختم كل مسألة تقريبا بتعليق من نوع « قال محمد، وبهذا نأخذ »، أو « وبه نأخذ، وهو قول أبي حنيفة »، أو « ولسنا نأخذ بهذا ». على أن الشيباني يضيف أحيانا بعض الأحاديث ليدعم بها موقفه أو موقف أحد أصحابه، المخالف لرأي مالك، من ذلك مثلا أنه رفض الأثر الذي أخذ به مالك في إحدى المسائل، وقدم

(1) J., Schacht, (c), 1956, *art. cit.*, p. 479, 483 ; Ghrab, S., *Ibn 'Arafa...* , op. cit., p.162-72 ; سيزكين، فؤاد، **تاريخ**، ج 3، ص 133-4. وتحتفظ المكتبة الأثرية برقادة (القيروان) بأكبر مجموعة من الموطآت، باعتبار القيروان من مراكز المالكية الكبرى .ومن أجزاء تلك الموطآت نذكر **موطأ** علي بن زياد، و**موطأ** عبد الله بن وهب، و**موطأ** ابن القاسم برواية سحنون، و**موطأ** أبي مصعب رواية يحيى بن زكريا الأموي (شبوح، إبراهيم، « سجل قديم... »، مقال مذكور، ص 360). وقد حقق عبد المجيد تركي عددا من روايات **الموطأ** نذكر من آخرها رواية القعنبي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1999، ط 1.

(2) ذكر يوسف شاخت، نقلا عن قولدزيهر، أنها أربعة (*E. I.*, 2, VI, « Malik », Schacht, J., p. 249)

مقابله حديثا نبويا مرويا عن عبد الله بن مسعود[1]، وهو أهم ما يميز رواية الشيباني عن بقية روايات **الموطأ**، فهي تمكننا من التعرف على بعض مظاهر الاختلافات الفقهية بين المذهب المالكي والمذهب الحنفي، بعبارة أخرى هي تدخل في إطار الفقه المقارن.

وأما رواية يحيى الليثي، فهي تحتوي فقها مالكيا خالصا، مع أن جزءا صغيرا منها لم يسمعه الليثي من مالك، فنسبه إلى رواية شيخه الأندلسي زياد بن عبد الرحمان المشهور بشبطون، بما أن الليثي كان سمع منه **الموطأ** بالأندلس قبل رحيله إلى مالك. وتحتوي رواية الليثي على عدد كبير من الأحاديث المروية عن مالك، بالمقارنة مع رواية الشيباني[2]، وربما لهذه الأسباب كسبت رواية الليثي نجاحا كبيرا، وهي التي يعنيها المتحدث عموما عندما يتحدث عن **الموطأ**[3]، وهي كذلك التي تناولها الزرقاني بالشرح.

فأين تقع إفريقية، مهد المذهب المالكي بالغرب الإسلامي، في إطار هذه الروايات ؟ وبعبارة أخرى، هل اشتهرت رواية إفريقية معينة **للموطأ** ؟

ونشير أولا إلى أن عياضا ذكر أن أربعة من الأفارقة رووا **الموطأ** عن مالك، وأدخلوه إلى إفريقية، اثنان قيروانيان، وهما، أسد بن الفرات وخلف بن جرير بن فضالة، واثنان تونسيان، وهما، علي بن زياد (ت 183/799)، وعيسى بن شجرة، ولم تصلنا من هذه الروايات إلا قطعتان صغيرتان من رواية علي بن زياد، كنا عرفنا بهما أعلاه، كما كنا بيّنا أن أهل إفريقية قدموا رواية ابن القاسم وخاصة رواية الليثي **للموطأ** على رواية ابن زياد[4]. والمرجح أن رواية علي بن زياد، كانت السباقة بالدخول إلى إفريقية، بما أننا سلمنا آنفا، بأن الرائد في إدخال الفقه

(1) مالك بن أنس، **الموطأ**، رواية الشيباني، ص 228-229.

(2) تضم رواية الليثي 1955 حديثا، فيما تضم رواية الشيباني، 1800 (الجيدي، عمر، **محاضرات**، ص 151).

(3) تأتي رواية الليثي من حيث الشهرة في المرتبة الأولى، وتليها رواية الشيباني. ومن الأدلة على اتساع شهرة رواية الليثي أن وصلتنا منها مئات النسخ منها عشرون قديمة (تركي، عبد المجيد، « مالك بين أدب المسائل...»، مقال مذكور، ص 67-69).

(4) ذكر عبد المجيد تركي (المقال المذكور، ص 67-68) أن رواية ابن زياد تأتي في المرتبة الأخيرة من حيث الاستعمال.

المالكي إلى إفريقية هو علي بن زياد، وقد تم ذلك في حدود سنة 767/150، أي أن رواية علي بن زياد للموطأ، تتميز بالقدم بالمقارنة مثلا مع رواية الليثي.

وبالمقارنة بين الروايتين، يمكن التعرف على بعض مظاهر تطور المذهب المالكي وما يزال مالك على قيد الحياة. فرواية علي بن زياد قائمة على الحديث كما هي قائمة على المسائل الفقهية، فيما جاءت رواية الليثي مرتكزة أساسا على الحديث والأثر يتبعها هنا وهناك رأي لمالك أو مثل من عمل أهل المدينة[1]. انفرد **موطأ ابن زياد** من ناحية أخرى بذلك الأثر الذي يهم الرسول (ﷺ) الذي ضحى عن أزواجه[2]. ونتساءل هنا، هل يمكن تأويل غياب هذا الأثر من **موطأ الليثي** و**موطأ الشيباني**، بتراجع مالك عن الأخذ بذلك الأثر ؟ ليس من المستبعد أن يكون ذلك. كما يمكن التعرف، بفضل المقارنة بين الروايتين، على بعض مظاهر تطور طريقة مالك في تأليف **الموطأ**. فما يجلب الانتباه إليه في **موطأ ابن زياد** هو ضعف التبويب، مما يؤدي إلى كثرة التكرار[3]، وقلة الدقة في العناوين، وهو أمر لا نلاحظه لا في **موطأ الليثي** ولا في **موطأ الشيباني**. على أن هذه التدقيقات لا تكفي، فيما يبدو، لمناقشة ما ذكره كولسون حول **الموطأ**. فهذا الكتاب في نظره يعكس مرحلة من مراحل تطور المذهب المالكي خلال القرن 2هـ/8م، حيث نجد الرأي مجاورا لإجماع أهل المدينة وللأحاديث دون إحكام في التنظيم[4].

ب) دور التوسع في تجميع فروع المذهب : الواضحة والمستخرجة والمدونة والنوادر والزيادات

بعد دور بداية التأصيل، الذي مر به المذهب المالكي على مستوى المدينة، والذي تميز بالجمع بين الفقه والحديث في إطار **الموطأ**، دخل المذهب المالكي

(1) نفسه، ص 64.

(2) **موطأ ابن زياد**، ص 127.

(3) بالنسبة إلى التكرار، وقع الحديث مثلا عن شروط الضحية ص 113 في الحديث عدد 1، ثم ص 123 في الأثر عدد 25 ، ثم ص 132-133 في الأثر عدد 40.

(4) Coulson, N. J., *Histoire*..., op. cit., p. 43.

دور التوسع في تدوين فروعه، سواء كانت مسائل فقهية أو نوازل وفتاوى. فقد بادر إلى ذلك تلاميذ مالك، وربما كان الأسبق إلى ذلك علي بن زياد (ت 183/ 799)، الذي ألف كتاب خير من زنته. وعلى هذا الطريق، فيما يبدو، سار تلميذاه أسد بن الفرات (ت 828/213)، الذي كتب **الأسدية**، ثم سحنون (ت 854/240)، الذي دون **المدونة**. على أن مجهود هاذين الأخيرين كان خاصة تحت إشراف مصري، نعني بذلك عبد الرحمان بن القاسم (ت 806/191). وفي نفس الدور، ظهر بالأندلس كتابان مشهوران هما **الواضحة** لعبد الملك بن حبيب (ت 238/ 853)، و**المستخرجة** أو **العتبية** لمحمد العتبي (ت 869/255)، ثم أتت **نوادر ابن أبي زيد** لتختصر عددا من الموسوعات الفقهية بما فيها **الواضحة** و**المستخرجة**.

الواضحة لعبد الملك بن حبيب : سماها القاضي عياض **الواضحة في السنن والفقه**[1] كما ورد إسمها في السجل الذي نشره إبراهيم شبوح **واضح السنن**[2]. وتحدثت المصادر أيضا عن « سماع ابن حبيب ». على أن موراني أشار إلى أنه « لا يزال غير واضح حتى الآن إذا ماكان هذا التفريق يقوم أساسا على فروق تتعلق بمحتوى الكتاب »[3]. وقد ذكر فؤاد سيزكين أن قسما صغيرا من كتاب **الواضحة** وصلنا[4]، بينما تناول ميكلوش موراني بالدرس قطعة منها وهي مخطوط القرويين بفاس[5]. أما أوسندورف-كونراد فقد درس تلك القطعة وحققها، وهي تقابل أبواب الطهارة[6]. وهذا لا يعني أن بقية **الواضحة** قد اندثرت.

(1) القاضي عياض، المدارك، ج 2، ص 35.

(2) شبوح، إبراهيم، « سجل قديم »، مقال مذكور، ص 359-360.

(3) موراني، م، **دراسات**، ص 50-51 ؛ وانظر ماريبال فيارو في تعليقها على كتاب *Beitrage* لميكلوش موراني (مقال مذكور، ص 525).

(4) سيزكين، فؤاد، **تاريخ**، ج 3، ص 148 ؛ وحول مخطوطات **الواضحة**، انظر موراني، م، **دراسات**، ص 107.

(5) موراني، م،، **دراسات**، ص 36-67.

(6) يحتوي كل هذا الكتاب 559 صفحة، وقد صور المحقق الصفحات المخطوطة التي تمتد بين 511-557، انظر Ossendorf-Conrad, B, *B*eirut, 1994. وانظر أيضا تعليق جونثان بروكوب على ذلك في : (a), 1998, *art. cit.*, pp. 233-238.

فقد وصلنا جزء هام منها ضمن كتاب النوادر والزيادات لابن أبي زيد، كان ذلك سواء على شكل « اقتباسات حرفية »، أو على شكل تلخيصات موجزة قام بها ابن أبي زيد. وقد لاحظ موراني أن الاقتباسات الحرفية كانت استثنائية[1].

وتدخل الواضحة فيما يبدو ضمن كتب المسائل الفقهية وكتب النوازل أيضا، مثلها في ذلك مثل المستخرجة للعتبي والنوادر لابن أبي زيد. وهي تحتوي على آراء فقهية منسوبة إلى علماء المدينة نعني مالكا ومن عاصره، هذا إلى جانب آراء علماء مصر الذين تتلمذوا لمالك. فهي « تظهر بوضوح أن فقهاء المالكية الأوائل كانوا لا يعتمدون في مفهومهم للفقه على الموطأ فحسب، أو على قول مالك فقط، وأكثر من هذا فهناك آراء فقهية متناقضة في إطار ما يسمى بالفقه أو التشريع الحجازي...، وهذه الآراء المتناقضة أخذت كما هي، وانتقلت عبر المدينة إلى مصر وشمال إفريقيا والأندلس ».[2] إلا أن الواضحة لم تشمل آراء المدنيين والمصريين فحسب فيما يبدو[3]، بل إنها شملت أيضا آراء يمكن إرجاعها إلى مذهب الأوزاعي، هذا المذهب الذي كان منتشرا بالأندلس، إلى جانب أن ابن حبيب تتلمذ عن صعصعة بن سلام زعيم المذهب الأوزاعي بالأندلس[4]. ورغم أن الواضحة كانت من أهم الكتب الفقهية في القرنين 3هـ/9م و4هـ/10م، لا سيما بالأندلس، ورغم ثناء محمد العتبي عليها[5]، فقد انتهت المستخرجة في الأخير بإزاحتها[6].

(1) موراني، م، دراسات، ص 214، 217.

(2) نفسه، ص63 ؛ يمكننا هذا الرأي من مناقشة ما ذهب إليه الشيخ الفاضل ابن عاشور حول هذا الدور الذي ظهرت خلاله الواضحة وغيرها. فقد قال : « وبذلك أصبح الفقه المالكي مدونا مضبوط الفروع والمسائل » (**المحاضرات**، ص 78).

(3) إلى هذا الرأي مال محمود علي مكي (ذكر ذلك عبد المجيد تركي في مقدمة كتاب **أدب النساء لابن حبيب**، ص 31-32).

(4) موراني، م، **دراسات**، ص 65-66.

(5) قال فيها العتبي : « رحم الله عبد الملك، ما أعلم أحدا ألف على مذهب أهل المدينة تأليفه، ولا لطالب أنفع من كتبه ولا أحسن من اختياره » (القاضي عياض، **المدارك**، ج 2، ص 35).

(6) Idris, H. R., (d), 1967, *art. cit*, p. 406.

المستخرجة لمحمد العتبي : تسمى أيضا المستخرجة من السماعات أو المستخرجة من الأسمعة مما ليس في المدونة أو العتبية. وصلتنا منها بعض القطع الموزعة بين مكتبات باريس والاسكوريال والقيروان[1]. إلا أن ابن أبي زيد حفظ لنا في نوادره بعض الأجزاء منها، رغم أنه تناولها هناك بالاختصار، فيما حافظ عليها ابن رشد (ت 1126/520) « كاملة في **البيان والتحصيل** » حيث تناولها بالشرح والتوجيه والتعليل[2]. والمستخرجة « عبارة عن حصر شامل لمعلومات فقهية يرجع معظمها لابن القاسم عن مالك بن أنس، وهي برواية من جاءوا بعده مباشرة؛ كما أنها تحتوي أيضا على آراء فقهية لتلاميذ مالك وخلفائه. وقد أدرج المؤلف هذه الآراء ضمن مجموعة مسائله دون أن يكون له حق الرواية »[3].

وقد أخبرتنا المصادر أن المستخرجة تحتوي كثيرا من « الروايات المطروحة والمسائل الشاذة ». فكان العتبي « يأتي بالمسائل الغريبة، فإذا أعجبته قال أدخلوها في المستخرجة »[4]. ورغم ذلك نالت المستخرجة شهرة سواء بالأندلس أو إفريقية. وقد تناولها ابن أبي زيد بالتهذيب، فألف تهذيب العتبية أو تبويب المستخرجة[5]. ولعله في هذا الإطار تأتي مقولة ابن حزم الأندلسي. فقد ذكر أن المستخرجة « لها بإفريقية القدر العالي، والطيران الحثيث »[6].

هناك من طعن في صحة نسبة المستخرجة إلى العتبي، وقال إن مؤلفها ليس العتبي، إنما معاصر له وهو أحمد بن مروان القرطبي (ت 899/286). أما تنقيح

(1) بروكلمان، كارل، **تاريخ**، ج 3، ص 285 ؛ سيزكين، فؤاد، **تاريخ**، ج 3 ، ص 155 ؛ موراني، م، **دراسات**، ص 120، 214.

(2) مقدمة محمد حجي للنوادر، ج 3، ص 5 ؛ مقدمة **البيان والتحصيل** لمحمد حجي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1984، ج 1، ص 5-6، 10-11، 20-21.

(3) موراني، **دراسات**، ص 118.

(4) القاضي عياض، **المدارك**، ج 2، ص 145.

(5) سيزكين، فؤاد، **تاريخ**، ج 3، ص 156، 173.

(6) القاضي عياض، **المدارك**، ج 2، ص 146.

الكتاب وتهذيبه وتبويبه على نحو منتظم فقد تم فيما بعد في القرنين 3هـ/9م و4هـ/10م. وقد قام عبد الله بن محمد بن أبي الوليد الأعرج (ت حوالي 10-309/ 22-921) بتقسيم المستخرجة إلى أبواب على غرار أبواب المدونة، وقد كان « أهل المغرب يقصدونه فيها »[1]. كما ظهر تبويب آخر لها في القرن 4هـ/10م[2] غير التبويب الذي أنجزه ابن أبي زيد.

الأسدية والمدونة : من الممكن أن كتاب **خير من زنته** لعلي بن زياد قدم أنموذجا لأسد بن الفرات ليكتب **الأسدية** ولسحنون ليدون **المدونة**.

كتاب خير من زنته : وهذا الكتاب لم يصلنا، وربما كان متكونا من ثلاثة أجزاء وهي « بيوع ونكاح وطلاق »[3]، وربما تمثل هذه الأجزاء قسما منه. وقد ذكر الشيخ الفاضل ابن عاشور أن علي بن زياد تفرد من بين جميع تلاميذ مالك بتدوين فقه مالك، وجعله في مسائل وأبواب منظمة على مواضيع الأحكام الفقهية، وجعل ذلك في كتاب سماه **خير من زنته**[4]، مع أن علي بن زياد، ربما يكون قد أخذ هذه الطريقة عن شيخه خالد بن أبي عمران (ت 125 أو 127/ 743 أو 745)، متأثرا في ذلك بكتابه الذي تركه، والذي وصفه أبو العرب بالكبير، هذا الكتاب الذي يحتوي مجموع تلك الأسئلة التي كان أهل إفريقية كلفوه بطرحها على تابعي المدينة، بل يظهر أن كثيرا من تلك المسائل نجدها في **مدونة سحنون**[5]. وقد ربط الشيخ محمد الشاذلي النيفر بين تلك المسائل والأسدية، إذ

(1) ابن الفرضي، **تاريخ علماء**، ج 1، ص 383.

(2) موراني، **دراسات**، ص 119-120.

(3) **تراجم أغلبية**، ص 22.

(4) الشيخ الفاضل ابن عاشور، **أعلام**، ص 26 ؛ على أننا نشك في تفرد علي بن زياد بذلك، إذ نقل القاضي عياض مثلا أن أبا خارجة عنبسة بن خارجة (ت 210/825)، تلميذ مالك، كان « له سماع مدون من مالك كسماع ابن القاسم وأشهب » (**تراجم أغلبية**، ص 78).

(5) ذكر فؤاد سيزكين (**تاريخ**، ج 3، ص 142) أن لعلي بن زياد كتبا حول آراء مالك، وصلت إلينا بعض القطع منها في **المدونة** ؛ وكأمثلة لذلك انظر **المدونة**، ج 4، ص 220، 238 ، ج 16، ص 368، 429.

يقول في إطار حديثه عن أسد بن الفرات (ت 828/213) : « وما أسديته إلا من بنات أفكار شيخه التونسي (ابن زياد) الذي أراه أجوبة شيخه ابن أبي عمران طبعا... فسار على غرار ذلك »[1].

الأسدية[2]

وانطلاقا من هذا المعطى، يمكن أن نستنتج أن للأسدية جذورا إفريقية. لكن واعتمادا على روايات أخرى، يمكن إرجاع **الأسدية** كذلك إلى جذور عراقية، إذ يظهر ان أسدا، وإثر خلافه مع مالك، وتوجهه إلى العراق، جمع المسائل التي كان يثيرها الحنفية، معتمدا في ذلك خاصة على محمد بن الحسن الشيباني، وجرد تلك المسائل من أحكامها، وطلب من تلاميذ مالك المصريين أن يجيبوا عنها حسب المذهب المالكي، بما أن مالكا توفي آنذاك (795/179)، أي أن مشروع **الأسدية** دخل طوره العملي بعد هذا التاريخ. ويظهر أن أسدا رشح في الأول عبد الله بن وهب (ت 812/197) للقيام بهذه العملية، قائلا له : « هذه كتب أبي حنيفة (...) وسأله أن يجيب فيها على مذهب مالك »، فرفض، ربما لأن هذا الرجل تميز بشدة ميله إلى علم الحديث. فاتصل أسد بأشهب بن عبد العزيز (ت 819/204)، فوافقه على ذلك، إلا أنه سرعان ما دخل معه في خلاف، إذ أن أشهبا كان يجيب بقوله، دون اعتبار لرأي مالك أو رأي أبي حنيفة، فهجره أسد إلى ابن القاسم (ت806/191)، « فسأله فأجابه، حتى انقطع أسد في السؤال، فقال له ابن القاسم : زد يا مغربي، وقل : من أين قلت، حتى أبين لك ». وبذلك أتى تأليف **المدونة** التي أطلق عليها فيما بعد، إسم **الأسدية**، لتمييزها عن مدونة

(1) الشيخ م .ش. النيفر، مقدمة **موطأ ابن زياد**،ص 40 ؛ وبهذا الراي أخذ خليفة بابكر حسن (**دراسات**، ص 31، 36).

(2) حول **الأسدية والمدونة** انظر كارل بروكلمان، **تاريخ**، ج 3، ص 281-282 ؛ سيزكين، فؤاد، **تاريخ**، ج 3، ص 146، 149–154 ؛ موراني، م، **دراسات**، ص 14-15 ؛ نفس المؤلف، *op. cit*.، 1999 ,(b) ,*Die Rechtshülcher* مع التذكير بأننا أتممنا إنجاز هذا المبحث قبل أن نطلع على ما ورد في هذا المرجع الأخير، وقررنا الإبقاء على ما كتبناه

سحنون، « فكان يسأله كل يوم حتى دون عنه ستين كتابا، وهي **الأسدية** »[1]، ويبدو أنها كانت تقع في 300 جلد، إذ ذكر أبو زرعة متحدثا عن ابن القاسم « كان عنده ثلاثمائة جلد أو نحوها عن مالك من مسائل سأله عنها أسد».[2]

ويظهر أن الأسدية لاقت، في مرحلة أولى، نجاحا كبيرا، إذ أن أسدا لم يكد يفرغ من تدوينها، حتى رغب أهل مصر في انتساخها منه، « فكتبوها مني... وهي الكتب المدونة، وأنا دونتها »، ولم يسمح أسد لهم بذلك، إلا بعد أن شكوه إلى القاضي، كما طلب ابن القاسم من أسد أن ينتسخ له نسخة منها ويبعث بها إليه من إفريقية، وهي ربما تلك 300 جلد المذكورة أعلاه، بل إن أشهبا قلد هذه الأسدية وألف ما يعرف « بمدونة أشهب وبكتب أشهب ». إلا أن هذا العالم خالف ابن القاسم « في جلها »، وقد تم تحريك ابن القاسم للرد عليه، فكان من جملة جوابه عن ذلك أن قال : « أخاف أن لا أوفّق في الأمر فتركته ».

هذا بالنسبة إلى مصر، أما بالنسبة إلى إفريقية، فالمؤكد أن نجاح الأسدية بها، لم يكن أقل مما هو عليه بمصر، إذ بفضل هذه الكتب « حصلت لأسد ... في القيروان رئاسة...»[3]. وفي الأسدية وجد أهل القيروان « فروعا حيرتهم، ودقائق أعجبتهم »[4]، كما سمعها منه « خلق كثير » بالقيروان، منهم سحنون بن سعيد، هذا الذي قرر في الأخير أن يقلد أسدا في أسديته، وأن يدون كتابا مثله، مع تجنب العيوب التي لا تخلو منها.

فعندما أخذ أسد المدونة عن ابن القاسم أجاب هذا الأخير أسدا « فيما حفظ عن مالك بقوله، وفيما شك قال أخال وأحسب، وأظن به...» وربما أنكر الناس بالقيروان على أسد ذلك، إذ قالوا له : « جئتنا بأخال وأظن وأحسب، وتركت الآثار وما عليه السلف، قال : أما علمتم أن قول السلف هو رأي لهم، وأثر لمن

(1) المالكي، **الرياض**، ج 1، ص 261 ؛ **تراجم أغلبية**، ص 57-58 ويبدو أن عيسى بن دينار (ت 827/212) قد « حضر سؤال أسد لابن القاسم »، وكتب نسخة من الأسدية وأدخلها معه إلى الأندلس (القاضي عياض، **المدارك**، ج 3، ص 19).

(2) ابن عبد البر، **الانتقاء**، ص 51.

(3) المالكي، **رياض**، ج 1، ص 262 ؛ **تراجم أغلبية**، ص 58-59.

(4) المقدسي، **أحسن التقاسيم**، ص 237.

بعدهم ». والمرجح أن هذا الإنكار لم يظهر إلا بعد تدوين سحنون لمدونته، وليس قبل ذلك، كما يريد أن يوهمنا بذلك القاضي عياض. على أن مدونة سحنون مبنية على هذا النوع من الإجابات، لذلك نرجح أن هذه الظاهرة لم تمثل في حد ذاتها عيبا بارزا في الأسدية. ويمكن أن نعيب على الأسدية جوانب أخرى، منها صبغتها الفقهية الخالصة، إذ أنها كانت مبنية على صريح الاجتهاد، دون الاعتماد على الأحاديث والآثار. إلا أن العيب الرئيسي في هذا المؤلف يتمثل في اصطباغه بالفقه الحنفي، إذ أن تخطيطه العام حنفي، وطريقة إلقاء المسائل فيه حنفية، بما أنها تعتمد غالبا على الفرضيات، بل يبدو أن أسدا تصرف كثيرا في محتوى مدونته وأدخل عليها روايات وأسانيد حنفية، عند رجوعه بها إلى إفريقية. فقد روي عن أسد أن ابن القاسم دفع إليه سماعه من مالك، وقال له : « ربما أجبتك وأنا على شغل، لكن انظر في هذا الكتاب، فما خالفه مما أجبتك فيه، فأسقطه »[1]. ولا نستغرب أن أسدا اغتنم هذه الوصية لإبراز الصبغة الحنفية في هذا المؤلف، لهذا السبب نميل إلى الشك فيما ذكره ابن الأثير. فقد رأى أن الأسدية هي « في الفقه على مذهب مالك »[2]، بل المرجح أنها تمزج بين الفقهين الحنفي والمالكي، وهو ما اتفق عليه جل الباحثين أمثال يوسف شاخت، وفندرهايدن، ومحمد الطالبي، وسعد غراب.

فبالعودة إلى ما وصلنا من الأسدية، يمكن أن ندعم هذا الرأي. واعتمادا على القائمة الوقتية لمخطوطات المكتبة الأثرية برقادة، لم يصلنا من الأسدية إلا كتابان هما :

1) كتاب السرقة وقطع الطريق، عدده الرتبي 264، يقع في 12 ورقة، مقاس 18x32، مكتوب على الرق بخط نسخي قديم كوفي منطور وغير منقوط، به سماعان : الأول سنة 891/278، والثاني سنة 912/300، أوله يقطعون الطريق وهم من الإسلام، رواية الكتاب عن محمد بن أبان عن معمر بن منصور عن أسد بن

(1) **تراجم أغلبية**، ص 57-59.

(2) ابن الأثير، **الكامل**، ج 6، ص 334.

الفرات عن محمد بن الحسن عن أبي يوسف عن أبي حنيفة. والملاحظ عموما في هذا الكتاب هو غياب التبويب، بخلاف الكتاب الثاني.

2) كتاب العتق والتدبير، عدده الرتبي 265، يقع في 24 ورقة، مقاس 18x28، مكتوب على الرق، بخط نسخي كوفي حسن، به سماع غير مؤرخ، أوله « حدثنا أسد بن الفرات عن محمد بن الحسن... عن أبي الدرداء عن رسول الله ﷺ أنه قال : من لعب بطلاق أو عتاق فهو جائز عليه...». وبعد ذكر أحاديث أخرى وتعليمات عن العتق، يتم تقسيم الكتاب على أحد عشر بابا، نذكر منها حسب الترتيب الذي وردت عليه : باب عتق ذوي الأرحام، باب العتق عند الموت وعليه دين...، باب الشهادة في العتق...، مع أن الأسلوب في هذا الكتاب إنشائي بصفة شبه مطلقة، إذ تنعدم فيه تقريبا الأسئلة، وذلك بخلاف الكتاب الأول، الذي يسيطر عليه الأسلوب الحواري من نوع « أرأيت » وهي طريقة عراقية حنفية أدخلها أسد بن الفرات، فيما يبدو، إلى إفريقية. وللتدليل على ذلك نستشهد بفقرتين أخذناهما من الكتابين.

والفقرة الأولى مأخوذة من كتاب السرقة، وردت بالورقة عدد1 ظهر، والمتكلم فيما يبدو أسد بن الفرات : « قلت أرأيت إن أصابوا الأموال ولم يقتلوا، هل يقطع (الإمام) أيديهم وأرجلهم من خلاف، ولا يقتلوا، قال : نعم. قلت : أرأيت إن قتلوا، ولم يصيبوا، قال يقتلون، ولا تقطع أيديهم ولا أرجلهم. قلت : أرأيت إن قتلوا، وأخذوا الأموال، ثم تابوا، وأصلحوا، فردوا الأموال إلى أهلها، ثم أوتي بهم الإمام، بعد ذلك، هل يقطع أيديهم وأرجلهم ؟ قال : لا، قلت : لِمَ ؟ قال : لأنهم قد تابوا وصلحوا وردوا الأموال، وذلك لهم لا لله ».

ولقد أخذنا الفقرة الثانية من طالع كتاب العتق والتدبير : « حدثنا أسد بن الفرات عن محمد بن الحسن عن (أبي الحسن ؟) عن أبي يوسف عن إسماعيل بن مسلم المكي عن الحسن بن أبي الحسن البصري، عن أبي الدرداء عن رسول الله ﷺ أنه قال : من لعب بطلاق أو عتاق فهو جائز عليه، ونزلت هذه الآية في ذلك : وَلا تَتَخِذُوا آياتِ اللَّهِ هُزُوًا ».[1] « أشعث بن سوار عن الحسن بن أبي

(1) سورة 2/ آية 231.

الحسن البصري عن رسول الله ﷺ، أنه مرّ بعبد يساوم به، ولم يشتره، فجاء رجل فاشتراه، فأعتقه، ثم أتى رسول الله ﷺ فقال : إني اشتريت هذا فأعتقته، فقال رسول الله عليه السلام : هو أخوك ومولاك، فإن شكرك فهو خير له، وشر لك، وإن كفرك فهو خير لك وشر له، وإن مات ولم يترك وارثا كنت أنت عصبته. الحجاج بن أرطأة عن سليمان بن سحيم عن سعيد بن المسيب عن عمر بن الخطاب قال : من تكلم بطلاق أو عتاق أو نكاح فهو جائز عليه ».

فالفقرة الأولى، تعتمد على مسائل وفرضيات، وهي تدخل في إطار مرحلة الفقه الخالص، بما أن الأحاديث والآثار بها منعدمة، بينما تركز الفقرة الثانية على الأحاديث والآثار، هذا إلى جانب الاختلاف بينهما في الأسلوب .

فاعتمادا على مظاهر الاختلاف بينهما، نتساءل هل يمكن قبول نسبة الكتابين أي كتاب السرقة وكتاب العتق إلى نفس المصدر، وهو **الأسدية** ؟ مبدئيا يمكن إرجاع كتاب السرقة إلى **الأسدية**، وذلك بخلاف كتاب العتق. فقد ذكر محمد البهلي النيال مثلا أن كتاب العتق هو جزء من **المبسوط** لمحمد بن الحسن الشيباني[1] . فعدنا إلى شرح **المبسوط** للسرخسي، فوجدنا تقاربا على الأقل جزئيا بين الكتابين فيما يتعلق بالأسلوب الإنشائي، بينما يتفق كتاب السرقة في الأسلوب، بصفة شبه كلية، مع **مدونة سحنون**، إذ نجد في كليهما ذلك الأسلوب الحواري « أرأيت »، مع فارق، يتمثل في اعتماد **الأسدية** على أسانيد حنفية، مثل عبد الله بن مسعود[2] ، ومحمد بن الحسن الشيباني وأبي يوسف،... بينما تغيب مثل هذه الأسانيد من **مدونة سحنون**[3] .

(1) النيال، محمد البهلي، **المكتبة الأثرية بالقيروان**، تونس، 1963، ص 30.

(2) نهى مالك عن الصلاة وراء رجل يقرأ بقراءة ابن مسعود (**المدونة**، ج 1، ص 84).

(3) رغم هذا الاتفاق في الأسلوب، فقد انتهينا في مقال خصصناه لهذه المسألة إلى استبعاد نسبة كتاب السرقة إلى **الأسدية** (انظر مقالنا « المنهج بين **الأسدية والمختلطة والمدونة** »، تحت الطبع للنشر). على أن فؤاد سيزكين (**تاريخ**، ج 3، ص 146) أشار إلى وجود نسخة مخطوطة من **الأسدية** بجامع القرويين بفاس تحمل عنوان « **المدونة والمختلطة** ؟»، وقد تبعه في ذلك عبد المجيد تركي وجونتان بروكوب (انظر فهارس **كتاب الجامع** لابن أبي زيد، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1990، ط 2، ص341).

المدونة

تذكر المصادر أن سحنونا أخذ نسخة من الأسدية وتوجه بها إلى ابن القاسم بمصر حوالي سنة 802/186، وهناك عارضه بمسائل « **الأسدية**، فرجع عن كثير منها ». وتراجع ابن القاسم عن ذلك أمر لا نستغربه، إذ كانت حضرته نية في إعادة النظر في ذلك الكتاب، عندما عارضه أشهب بمدونته، وربما وجد ابن القاسم في سحنون خير معين على إنجاز هذه العملية. كما أننا لا نستغرب ذلك من جانب آخر، إذ أن ابن القاسم، كان أحيانا قليل الاستقرار في البعض من فتاويه، ربما لقلة جرأته في هذا الميدان، وقد تفطن إثنان من طلبته الأندلسيين إلى هذا الجانب لديه، وعاتباه عليه، إذ أنه أجاب كل واحد منهما بأجوبة مختلفة في مسائل متماثلة[1]. وبعد إعادته النظر في عدد من مسائل **الأسدية**، واستدراكه « منها أشياء »، وإسقاطه منها « ما كان شك فيه من قول مالك » وإجابته فيه على رأيه، بعث ابن القاسم إلى أسد يطلب منه تصحيح أسديته على مدونة سحنون[2]، فرفض ذلك[3]، من ناحية نتيجة لتأثره بنصيحة معمر بن منصور الذي نهاه عن ذلك، ومن ناحية أخرى، لإمكانية تنزيله من مرتبة الآخذ مشافهة إلى مرتبة الآخذ بواسطة. هذا إلى جانب أن سحنونا هو تلميذ لأسد : « أعرض كتبي على كتبه (سحنون) وأنا ربيته ».

ونتيجة لهذا الخلاف، تحول أسد بصفة نهائية إلى المذهب الحنفي، وهو السبب الرئيسي لتراجع شهرة **الأسدية** لدى أهل إفريقية، بما أن هؤلاء قدموا في مرحلة لاحقة المذهب المالكي على المذهب الحنفي. على أن المصادر فسرت ذلك التراجع بدعاء ابن القاسم على **الأسدية** إثر رفض صاحبها مقابلتها

(1) القاضي عياض، **المدارك**، ج 3، ص 26-27.

(2) تميز تصرف ابن القاسم في هذا الشأن مع عيسى بن دينار (ت 827/212) بشيء من المجاملة. فقد كتب إليه بأن يعرض على عقله محتوى **الأسدية** « فما رأيت حسنا، فامضه، وما أنكرت فدعه » (القاضي عياض، **المدارك**، ج 3، ص 19).

(3) أبدى كالدار شكوكا حول صحة هذه القصة، ربما ليضع الأساس لنظريته حول نسبة **المدونة**، انظر : *Studies*..., op. cit., p. 1, note 1.

على مدونة سحنون : « اللهم لا تبارك في الأسدية (...) فهي مرفوضة إلى اليوم...»[1]، والمبالغة في تعليق القاضي عياض، هذا، واضحة، بما أن ابن عرفة أحد كبار علماء المالكية في القرن 8هـ/14م، كان يستعمل الأسدية.[2]

ورغم ذلك، يظهر أن مصير الأسدية بالخارج كان أفضل بكثير مما هو عليه بإفريقية، إذ تم تناولها بالاختصار بمصر من طرف عبد الرحمان بن أبي الغمر (ت 848/234)، كما كان عبد الله بن عبد الحكم (ت 858/244) يستعملها في بعض المسائل بعد وفاة ابن القاسم (806/191). لكن الأهم من ذلك، أن أبا بكر الأبهري (ت 1004/395)، العالم المالكي ببغداد، كان يدرس الأسدية هناك، وينسب إليه قول : « قرأت مختصر ابن عبد الحكم خمسمائة مرة، والأسدية خمسا وسبعين مرة »، ويضيف ابن فرحون « والمبسوط ثلاثين مرة ».[3]

وتراجع شهرة الأسدية بإفريقية يمكن أن نفسره بعامل آخر، يتمثل في إمكانية تفوق مدونة سحنون على الأسدية من عدة جوانب، نذكر منها دقة التبويب، وظاهرة الاستشهاد بأحاديث نبوية وآثار عن الصحابة والتابعين، وهما أمران منعدمان في الأسدية. والمرجح أن جانبي التفوق هذين، هما من صنيع سحنون دون ابن القاسم، إذ ذكر اليافعي أن المدونة « أصلها مسائل أخذها عن ابن القاسم، وكانت غير مرتبة، فرتب سحنون أكثرها، وبوبها على ترتيب التصانيف واحتج لبعض مسائلها بالآثار »[4]، كما ذكر القاضي عياض أن سحنون « نظر... فيها نظرا آخر، فهذبها وبوبها ودونها وألحق فيها من خلاف كبار أصحاب مالك ما اختار ذكره، وذيل أبوابها بالحديث والآثار ». وبذلك يمكن أن نستنتج أن لسحنون دورا كبيرا في تأليف المدونة، وخاصة في عملية إخراجها.

وهنا يمكن طرح الإشكالية التالية : لمن يمكن أن ننسب المدونة ؟ هل إلى سحنون أم إلى ابن القاسم أم إلى غيرهما ؟

(1) المالكي، **رياض**، ج 1، ص 263-264 ؛ **تراجم أغلبية**، ص 60-61.

(2) ذكر ذلك سعد غراب (*Ibn ʿArafa...*, op. cit., p. 176).

(3) القاضي عياض، **المدارك**، ج 4، ص 468 ؛ ابن فرحون، **الديباج**، ص 256.

(4) اليافعي، **مرآة الجنان**، بيروت، 1970، ط 2، ج 2، ص 132 ؛ ابن خلكان، **وفيات**، ج 3، ص 181.

ويبدو أن محرز بن خلف (ت 1022/413) طرح هذه الإشكالية على نفسه، ولم يجد لها مخرجا، إلا بعد ملاقاته لمالك (في المنام طبعا)، إذ سأله عن ذلك، ويظهر أن مالكا نسب المدونة إلى نفسه[1]. وبهذا الرأي أخذ ألفراد بل وشفيق شحاتة. أما قولدزيهر ومحمد فؤاد عبد الباقي، وأبو زهرة والصابوني وعبد الوهاب عبد اللطيف وعبد الحفيظ منصور، فقد نسبوا المدونة إلى ابن القاسم، جاعلين من سحنون مجرد راو، وربما اعتمد هؤلاء في ذلك على رأي ابن خلكان ؛ فيما نسبها عدد آخر من الباحثين إلى سحنون، مثل يوسف شاخت وكرنكوف وليفي-بروفنسال وبرنشفيك وجورج مارسي وفندرهايدن ومحمد الطالبي وميكلوش موراني وفرحات الدشراوي وأحمد فؤاد الأهواني ومحققي كتاب أعمال الأعلام لابن الخطيب ومحمود علي مكي وعبد المجيد تركي وسعدي أبو جيب وخليفة بابكر الحسن وجونتان بروكوب، ويؤيد هذا الرأي اليافعي... وما اختلاف الباحثين في هذه المسألة إلا دليل على مدى الازدواجية التي تميز تأليف هذه الموسوعة الفقهية : فهي نتاج لعمل مشترك وطويل النفس، شرع فيه أسد بن الفرات، بتجميع المسائل من العراق، وهي التي وفرت التخطيط العام له، وأخرجه ابن القاسم بمعية أسد عن طريق الإجابة عن المسائل حسب الفقه المالكي، ثم أعاد فيه النظر ابن القاسم بمعية سحنون، هذا الذي أتم إخراج المدونة على شكلها النهائي الذي وصلتنا عليه، وذلك بتبويبها وتذييلها بالأحاديث والآثار. وإذا علمنا هذا، نستبعد أن يكون لمالك دور في تأليفها، إذ شرع في ذلك بعد وفاة ذلك الإمام، والدور الأساسي هو لابن القاسم وسحنون، إلا أن إسم سحنون « غلب عليها » كما ذكر ذلك المالكي وتبعه في ذلك ابن ناجي. ولعلنا نتعرف أكثر على أهمية دور سحنون في تأليف المدونة عندما نقارن هذه الموسوعة بالمختلطة.

المختلطة

هي كتب « متفرقة » من المدونة، « بقيت على أصل اختلاطها في السماع »، لم يقم سحنون بتبويبها، بعد أن سمعها من ابن القاسم، كما أنه لم يقم بتذييلها

(1) مناقب محرز بن خلف، ص 120.

بأحاديث وآثار أو بأقوال لأصحاب مالك. ويظهر أنها بقيت على ما كانت عليه إلى أن أتى أبو أيوب سليمان بن عبد الملك بن المبارك القرطبي المعروف بابن المشترى (ت 335 أو 337/ 946 أو 948) كي يبوبها، إذ يقول القاضي عياض : « وهو الذي بوب الكتب المختلطة الباقية على سحنون من المدونة »[1].

ويبدو أن كلمة المختلطة توسعت فيما بعد، كي تشمل كذلك مسودة مدونة سحنون، نعني بذلك النص الذي سمعه سحنون من ابن القاسم، بعد أن قام هذا الأخير بإصلاح الأسدية بمساعدة سحنون، ولذلك نرى أنه من المنطقي جدا أن ننسب المختلطة إلى ابن القاسم، وهو ما يستخلص من طبقات الخشني. فقد ورد فيها أن أبا خالد الحامي قال : « سألت سحنونا أن أقرأ عليه كتاب ابن القاسم من المختلطة »، وهذا يعني أن المختلطة هي ليست الأسدية كما ذهب إلى ذلك البهلي النيال، إذ قال إن « المختلطة هي الأسدية »[2]. ولتدعيم رأينا، نذكر بأن سحنونا كان يدرس المدونة وكذلك المختلطة، إذ أخذهما عنه مثلا جبلة بن حمود (ت 299 / 911)[3]، وهذا يعني كذلك أنه يوجد اختلاف بين المدونة والمختلطة، وليس كما ظن ذلك عبد العزيز مجدوب، الذي تساءل إن لم تكن المدونة « تسمى أيضا المختلطة لاشتمالها على كتب من الأسدية لم يمسها سحنون ؟»[4]. والاختلاف بينهما يتمثل في الإضافات التي أدخلها سحنون، والمتمثلة في التبويب والآثار.

وتوجد بالمكتبة الأثرية برقادة قطع متناثرة من المختلطة، تضم بعض الأبواب أو بعض الأوراق نذكر منها على سبيل المثال :

ـــ كتاب الأقضية وكتاب حريم الآبار، عدده الرتبي بالقائمة الوقتية 22، ملف 6، به 14 ورقة.

ـــ ورقتان أول وآخر من كتاب الحج، عدد 333، ملف 16، تحمل الثانية منهما سماعا : « سمعته من إبراهيم بن داود القاضي في المحرم أول سنة 294 ».

(1) القاضي عياض، **المدارك**، ج 4، ص438 : سيزكين، فؤاد، **تاريخ**، ج 3، ص 146.
(2) النيال، محمد البهلي، **المكتبة**...، ص 28.
(3) ابن ناجي، **معالم**، ج 2، ص 270، ج 3، ص 85.
(4) مجدوب، عبد العزيز، **الصراع**، ص 57.

ــــ ورقة من كتاب الحج الأول، وهي تمثل مطلعه، تحبيس المعز بن باديس سنة 1032/424، عدد 338، ملف 16. ومن غرائب الصدف، أن محتوى الورقة الأولى من المخطوط رقم 333، جاء مماثلا لمحتوى الورقة من المخطوط عدد 338، وهو يقابل فقرتين من المدونة. وبالمقارنة بين نص المخطوط عدد 338، ونص المدونة، يمكن أن نتعرف بصفة عملية على أهم التحويرات التي أدخلها سحنون على **المختلطة** للحصول على المدونة[1]. فالاتفاق تام بين **المختلطة** والمدونة فيما يتعلق بالأحكام، وهو أمر بديهي، بينما يهم الاختلاف جوانب منهجية تتعلق أساسا[2] بطريقة التبويب، وبإضافة بعض الفقرات أو حذفها. فإن تم افتتاح كتاب الحج الأول من **المختلطة** بباب « في الاغتسال للإحرام »، فإن سحنون افتتح نفس الكتاب من المدونة بباب آخر وهو « في الإفراد بالحج والتمتع »، وهي فقرة صغيرة لا تتجاوز السطرين أضافها سحنون، ثم يتفق النصان كي يبدآ بالعبارة التالية « قلت لابن القاسم هل وسع مالك في ترك الغسل...». ويتواصل هذا الاتفاق إلى حد عبارة « إذا أراد الإحرام » فيضيف سحنون فقرة أخرى تبدأ بسؤال وجهه إلى ابن القاسم، بينما في **المختلطة** يقع الانتقال مباشرة إلى الباب الثاني، وهو « في الصلاة عند الإحرام ».

وبالنسبة إلى التبويب، فالاختلاف ظاهر. فالباب الأول « في الاغتسال للإحرام » **بالمختلطة**، يقابل **بالمدونة** « رسم في القران في الحج والغسل والإحرام »، والباب الثاني « في الصلاة عند الإحرام » **بالمختلطة**، يقابل **بالمدونة** « رسم في وقت الإحرام ». أما الباب الثالث في المدونة وهو « فيمن توجه ناسيا لتلبيته وإدهان المحرم عند الإحرام »، فهو منعدم في **المختلطة**.

(1) انظر نص المخطوط في الملحق أسفله.

(2) هذا إلى جانب اختلافات أخرى ثانوية، تهم أخطاء نحوية ربما قام سحنون بإصلاحها، مثلا ورد في **المختلطة** « وقال مالك والحايض والنفساء تغتسل »، فأصلحها سحنون في **المدونة** : « والنفساء تغتسل والحائض تغتسل »، أو « إلا أن يكون رجل مراهق »، فأصلحها سحنون « إلا أن يكون رجلا مراهقا ». كما حذف سحنون كلمة زائدة وهي « في فناء المسجد » ليضعها ثانية في مكانها المناسب. على أنه من الأولى عدم تناسي مسؤولية النساخ في مثل هذه الأخطاء.

وما يمكن استنتاجه هنا هو أن التحويرات التي أدخلها سحنون على العناوين تعبر عن الدقة وعلى الاتفاق التام مع محتوى الفقرات، بخلاف العناوين بالمختلطة التي تبدو وكأنها وضعت بصفة متسرعة وغير معمقة.

وبالنسبة إلى التحويرات الأخرى التي أدخلها سحنون والمتعلقة بالآثار... فقد أقرها البهلي النيال بعد المقارنة بين بعض من النصوص في المختلطة وما يقابلها في المدونة. مع أن هذه الإضافات همت خاصة الأجزاء الأولى من المدونة، وقد تم التركيز فيها خاصة على ابن وهب، المعروف بشدة اهتمامه بالحديث.

ولم يقتصر سحنون على هذه الإضافات والتحويرات المنهجية، بل إنه منح لنفسه أحيانا الفرصة للتعبير عن وجوده، وربما لمخالفة ما قاله ابن القاسم أو مالك، لكن هذا يكون بصفة محدودة جزئيا. واعتمادا على هذه المعطيات يمكن أن ننسب المدونة إلى سحنون، بينما المختلطة فهي من تأليف ابن القاسم خاصة.

إلا أن الظاهرة الأكثر بروزا في المدونة هي شدة حرص سحنون على تتبع آراء مالك وتقييدها، لذلك كان شديد الإلحاح على ابن القاسم كي تكون الإجابة « في قول مالك ». وإن أجاب ابن القاسم، دون تحديد لمصدر إجابته، يرد سحنون أحيانا : « هذا قول مالك ؟»، فيجيب ابن القاسم : « هذا رأيي ». ولهذا السبب مثلت المدونة عودة إلى المالكية الأصيلة، وذلك بخلاف الأسدية. مثلت المدونة أيضا نوعا من الإقصاء لآراء أصحاب مالك من المدينيين، وإن ذكروا، يكون ذلك بصفة عرضية لا غير.

وربما مثل هذا الجانب أحد العوامل في اعتبار المدونة الكتاب الثاني بعد الموطأ لدى علماء المالكية، مع الحفاظ على ما أفاده أسد من لقاح جديد بطريقة أهل العراق. وقد كان سحنون يؤكد مدى نقاوة علم مدونته، والمنزلة الرفيعة التي تحتلها من العلم، فكان يقول : « إنما المدونة من العلم بمنزلة أم القرآن من القرآن، تجزي قراءتها في الصلاة من غيرها، ولا يجزي غيرها عنها. أفرغ الرجال فيها عقولهم، وشرحوها وبينوها، فما اعتكف أحد على المدونة ودراستها، إلا عرف ذلك في ورعه وزهده... »[1] ؛ ولذلك عرفت المدونة بإفريقية

(1) تراجم أغلبية، ص61 ؛ ابن فرحون، الديباج، ص 98.

وبالغرب الإسلامي كله نجاحا منقطع النظير، ربما فاق **الموطأ**، خصوصا أن مسائلها لها اتصال مباشر بالواقع المغربي، وذلك بخلاف **الموطأ**؛ بل إنها عرفت نجاحا حتى بالشرق. ومن مظاهر نجاح المدونة بالمغرب انكباب الناس عليها لدراستها، وكان ذلك طبعا على حساب **الأسدية**. وقد التحق قوم من الأندلسيين بسحنون وهو بمنزله، وألحوا عليه كي يسمعهم **المدونة**، بعد أن كتبوها. كما ذكر أبو محمد عبد الله بن التبان (ت 371/ 981)، أنه درس **المدونة** ألف مرة. أما أبو بكر بن عبد الرحمان الخولاني (ت 1040/432)، فقد كان يحفظ **المدونة** حفظا، إذ قال: « لو عدمت **المدونة** لكتبتها من صدري »[1]. أما عبد الله بن عيسى التادلي الفاسي، فقد كتبها من حفظه لما أحرقها الموحدون، فيما تشير بعض المبالغات إلى أن أهل دغوغ الذين انتشروا في المغرب كان يحفظ **المدونة** منهم عن ظهر قلب 6760 رجلا، و500 من النساء[2]. كل هذا رغم أن **المدونة** تتميز بعظمة حجمها إذ أنها تحتوي من المسائل أكثر من 36000، ومن الأحاديث النبوية 4000، ومن الآثار 36000. وعظمة حجم المدونة، وصبغتها الفقهية، جعلتا الباحثين يتحاشون استعمالها، رغم أن عددا من مسائلها مستوحى من الواقع المغربي، وبالتالي إمكانية استغلالها كوثيقة تاريخية منقطعة النظير[3]. ولربما ضايقت مسألة الحجم كذلك بعض علماء القرن 3هـ/9م، إذ لاحظنا مثلا أن سعيد بن الحداد (ت 302/ 915) كان ينعت **المدونة** بالمدومة، لأنها تدخل الدوار على المرء، بل إنه نقض بعضها[4].

ومهما يكن من أمر، فبفضل **المدونة** و**الواضحة** و**المستخرجة** أصبحت فروع المذهب المالكي ومسائله مدونة. إلا أن مادة هذه الموسوعات لم تخل من تعقيد

(1) المالكي، **رياض**، ج 1، ص 369 ؛ **تراجم أغلبية**، ص60 ؛ ابن ناجي، **معالم**، ج 3، ص 88، 166 ؛ الونشريسي، **المعيار**، ج 2، ص 323.

(2) الجيدي، **محاضرات**، ص 179، 180.

(3) لقد استعملنا هذه الموسوعة كمصدر تاريخي في عدد من مقالاتنا (انظر مقالنا المذكور أعلاه « التاريخ... »). على أنه من الممكن أن ميكلوش موراني بالغ جزئيا عندما ذكر أن الطبعة الحالية **للمدونة** « لا تعدل المادة المخطوطة التي وصلت إلينا بحال من الأحوال » (**دراسات**، ص 14-15).

(4) **تراجم أغلبية**، ص 352 ؛ ابن ناجي، **معالم**، ج 2، ص 202 (ط 3-1902).

نتيجة لضخامة حجمها، ولتضارب محتواها أحيانا. وقد ساهم هذا الأمر في تفسير صعوبة استعمالها. على أنه يمكن اعتبار هذا الجانب دورا من أدوار تطور المذهب المالكي بالغرب الإسلامي. وإذا قام سحنون بمهمة أساسية في تأليف **المدونة** فإنه يصبح ممكنا القول بإن لإفريقية مساهمة بارزة في دخول هذا المذهب في هذا الدور. ونفس الملاحظة يمكن تطبيقها على الأندلس التي دون علماؤها الواضحة والمستخرجة.

والمسائل في المدونة يمكن إرجاعها إلى جذور ثلاثة : عراقية عن طريق أسد، ومدينية عن طريق ابن القاسم، وإفريقية عن طريق سحنون. والاهتمام بالمسائل في **المدونة** يؤدي إلى كثرة التفريع. وتوفير حكم للفروع لم يكن دائما مهمة هينة، إذ أن سحنونا يطرح أحيانا على ابن القاسم مسائل لم يكن تعرض لها مالك، لذلك يعمد ابن القاسم إلى عملية التخريج عن طريق القياس مثلا ؛ وإن لم يجد، فهو يجيب برأيه، وهو أمر عابه ابن حزم الأندلسي على الفقه المالكي. إلا أنه يمثل فرصة لتنمية هذا الفقه، وهذا يعني أن هذا الدور لا يقتصر على سرد المسائل وجمعها فحسب كما وردت عن مالك وأصحابه، بل من الممكن أن تدخل في إطاره أحيانا، عملية التخريج على أصول المذهب، رغم أن أصول المذهب المالكي لم يقع بعد تنظيرها كلها.

ولعل التفريع يؤدي إلى تتابع الأسئلة، فهذا يعني أنه من الممكن أن نجد **بالمدونة** تفصيلا وتقييدا لمسائل وردت **بالموطأ** تميز حكمها بالإجمال والإطلاق. ويمكن أن نذكر هنا مثال الرجل الذي يرمي طيرا بسهم، فيقع ميتا، فيجوّز مالك أكله في **موطأ** ابن زياد، بينما يشترط في **المدونة** إصابة مقاتله[1]. ويبدو أن سحنونا قد ساهم فيما بعد في تنمية هذه التفريعات، من ذلك أن مالكا رأى أنه إذا وقعت فأرة في سمن جامد يطرح ما حولها؛ فيما قيد سحنون المسألة قائلا : « إلا أن يطول مقامها فيه »[2]. ولئن أعطى سحنون لنفسه الحق أحيانا في التعبير عن رأيه في **المدونة**، فهذه الظاهرة يمكن استخلاصها أيضا

(1) **موطأ ابن زياد**، ص 211 ؛ المدونة، ج 3 ، ص 59.

(2) الكلبي، محمد، **القوانين الفقهية**، بيروت، 1984، ط 1، ص 40 ؛ انظر أيضا **موطأ الليثي**، ص 689.

في واضحة ابن حبيب، حسب ما ذكره موراني. ونفس الظاهرة يمكن ملاحظتها في **النوادر والزيادات** لابن أبي زيد. على أن هذه الموسوعة تختلف عن **المدونة** في نقطة تبدو هامة، تتمثل في أن **المدونة** تركز بصفة واضحة على آراء مالك لتكون آراء الآخرين فيها ثانوية، بما فيهم ابن القاسم. أما **النوادر** فقد جمعت مختلف أقوال علماء الفقه المديني. فكانت آراء مالك تساق فيها من جملة آراء العلماء الذين ينتسبون إلى المدينة خاصة ومصر وبصفة أقل إفريقية. وتساق هذه الآراء حتى وإن كانت متناقضة. ومن جملة هؤلاء العلماء نذكر ابن الماجشون، وابن كنانة، وابن القاسم، وابن وهب، وأشهب، وأصبغ، وابن المواز، وابن حبيب، وعيسى بن دينار، وسحنون وغيرهم.

النوادر والزيادات لابن أبي زيد القيرواني

ورد عنوان هذه الموسوعة في النصوص المخطوطة على نحو مختلف ؛ وقد رجح ميكلوش موراني أن عنوانها الكامل كان على النحو التالي : **كتاب النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات**[1]. وهذا يعني أنها أتت كتكملة للمدونة « ليكون ذلك كتابا جامعا لما افترق في هذه الدواوين من الفوائد وغرائب المسائل وزيادات المعاني على ما في **المدونة** »[2]. والدواوين المعنية هنا هي **الواضحة**، و**المستخرجة**، و**مجموعة** محمد بن عبدوس (ت 260/ 873)[3]، وكتاب **الجامع** لمحمد بن سحنون، و**الموازية**، وغيرها. تلك المعطيات تسمح لنا

(1) على أنها تذكر غالبا تحت عنوان **كتاب النوادر والزيادات على المدونة** (موراني، **دراسات**، ص 69)

(2) هذا الكلام أخذه موراني من إحدى مخطوطات **النوادر والزيادات** (**دراسات**، ص 70). وحول مخطوطات **النوادر** الموزعة بين عدة بلدان، انظر كارل بروكلمان (**تاريخ**، ج 3، ص 290) وفؤاد سيزكين (**تاريخ**، ج 3، ص 152). وقد أثرى موراني ما ورد في هذين المرجعين وصوبه (**دراسات**، ص 72-80). على أن مخطوطة أيا صوفيا رقم 1479-97 التي تشتمل على 19 مجلدا وصلت إلينا فيما يبدو كاملة، وهي التي شكلت الأساس الذي اعتمد عليه جماعة من علماء المغرب لتحقيق **النوادر**. وقد أبدينا بعض الملاحظات حول هذا التحقيق في مقالينا :

« La rue... », 2003, pp. 273-305 ; « L'eau... »,2001, pp. 163-220.

(3) حول **المجموعة** التي لم تصلنا منها إلا قطع، انظر خاصة موراني (**دراسات**، ص 140-149).

بمناقشة كارل بروكلمان الذي وضع **النوادر** ضمن شروح **المدونة**[1]، وكذلك الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور. فقد ذكر أن ابن أبي زيد سار في **النوادر** « على طريقة محمد بن سحنون في **كتاب النوازل**، فكان يأخذ من نصوص **المدونة** ما يطبقه على الحوادث الجارية في عصره... »[2]. **فالنوادر** تشمل مسائل فقهية وفتاوى يعود جلها إلى الفترة التأسيسية نعني القرن 2هـ/8م، وبصفة أقل القرن 3هـ/9م. أما المسائل التي تهم القرن 4هـ/10م فهي نادرة الوجود. **فالنوادر** تمثل رجعة واضحة إلى الوراء وتدقيقا لآراء علماء الحجاز ومصر خلال الفترة التأسيسية. فهي محاولة للربط من جديد بالشرق ربما نتيجة لضعف علاقات إفريقية بالشرق حيث الخلافة السنية، فيما تخضع إفريقية للنفوذ الفاطمي-الزيري. وتمثل **النوادر** أيضا رد فعل على تعاظم خطر الفقه الإسماعيلي الذي تم تدوينه بإفريقية على يدي القاضي النعمان، فحاول صاحبها أن يقدم آراء تشتمل « على كثير من اختلاف علماء المالكيين »[3]، ربما حتى لا يخرج المستفتي عن الفقه السني، وبالتالي يمتنع عن اللجوء إلى الفقه الإسماعيلي.

ومثلما نظر صاحب **النوادر** إلى الشرق السني، عند تأليفه لها، فقد نظر أيضا إلى الغرب السني نعني الأندلس. فقد كان من بين مصادره الهامة أمهات مالكية أندلسية نعني أساسا **الواضحة والمستخرجة**. بل يبدو أن ابن أبي زيد استشهد أحيانا بآراء ينتمي أصحابها إلى المدرسة الشامية نعني الأوزاعية، بل وحتى العراقية نعني الحنفية[4]. وبفضل أمانة ابن أبي زيد في نقل العلم، وقدرته الفائقة على تلخيص ما ورد في أمهات الفقه التي استعملها، حظيت **النوادر** رغم عظم حجمها بشهرة فائقة. فكان عليها وعلى **مختصر المدونة** لنفس المؤلف

(1) بروكلمان، كارل، **تاريخ**، ج 3، ص 282.

(2) الشيخ الفاضل ابن عاشور، **محاضرات**، ص 79.

(3) ابن أبي زيد، **النوادر**، ج1 ، ص 11.

(4) بالنسبة إلى آراء الشاميين، انظر أعلاه هامش 4 ص 196، أما بالنسبة إلى آراء الحنفية انظر **النوادر**، ج 2، ص 295-296، ج 9، ص 394، 403، 405 ؛ ج 10، ص 300-301.

« المعول في التفقه »[1]. على أن تلك الشهرة لم تهم إفريقية فحسب، بل إنها همت الأندلس أيضا والمغرب الأقصى الذي احتفظ بعدد من مخطوطات النوادر، وعلى أيدي أبنائه تم تحقيقها. على أن النوادر والمدونة والواضحة والمستخرجة التي تدخل في إطار هذا الدور، تتميز بعظمة حجمها مما يعسر على العموم استعمالها. ومن هنا تأتي أهمية دور تبسيط المذهب واختصاره وشرحه.

ج) دور تبسيط المذهب واختصاره وشرحه

تم تبسيط المذهب المالكي واختصاره بفضل رسالة ابن أبي زيد وبفضل ما ظهر من مختصرات للمذهب، ويتزامن كل هذا مع توسع ظاهرة التقليد. على أن باب التقليد فتح مع رواج المدونة والواضحة والعتبية بالغرب الإسلامي، إذ سيقتصر علماء المذهب على تطبيق أحكام مسائل تلك الموسوعات على الحوادث الطارئة، أو تقريبها منها مع تقيد برأي مالك، أو برأي أحد أصحابه وعلى رأسهم ابن القاسم. فمالك يمثل مرحلة الاجتهاد المطلق، فيما يمثل تلاميذه مرحلة الاجتهاد المقيد الذي يمكّن أصحابه من مخالفة الإمام في الفروع دون خروج عموما عن أصول المذهب. والراجح أن سحنون بلغ مرتبة المجتهد المقيد[2]. فقد نسب إليه المالكي قولا يفيد أنه كان يتفادى استعمال رأيه[3]، بينما ذكر ابن القيم الجوزية أن لسحنون « كثيرا من الاختيار »[4]. ويحدث لسحنون أن يخالف مالكا، لكن ذلك يكون بصفة محدودة، وهذا بخلاف مخالفته لابن القاسم، التي تكون أكثر تواترا، ويكون كل ذلك خارج المدونة خاصة. فقد خالف سحنون مالكا في مسألة من خرج من دبره دود أو دم، فأوجب سحنون إعادة الوضوء،

(1) ابن فرحون، **الديباج**، ص 137.

(2) وبذلك نكون على اتفاق مع محمد أبو الأجفان (« علاقة...» مقال مذكور، ص 146).

(3) المالكي، **رياض**، ج1، ص 354.

(4) ابن القيم الجوزية، **أعلام الموقعين**، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، مصر، 1955، ط 1، ص 27، 34-35 كما تحدث عمر الجيدي (**محاضرات**، ص 177) عما « اختاره سحنون لنفسه ».

بخلاف مالك الذي لم يوجب ذلك[1]. كما خالف سحنون ابن القاسم في مسألة كفن الزوجة الذي جعله ابن القاسم في مال الزوجة، بينما ربطه سحنون بالحالة الاجتماعية لدى الزوجة، « إن كانت ملية (غنية)، ففي مالها، وإن كانت فقيرة ففي مال الزوج »[2]. إلا أنه يبدو أن أهم جانب خالف فيه سحنون مالكا يهم الجهاد[3].

وفي **المدونة**، إن تخير سحنون فإن ذلك يكون عموما في إطار روايات مدنية محددة، إذ أنه لا يعطي لنفسه مجالا لإعمال رأيه الخاص، إلا بصفة محدودة. ويأتي ذلك أحيانا في قالب حديث أو أثر يحتج به. لاحظنا ذلك مثلا، في إطار مسألة الثوب النجس من الاحتلام، عندما أضاف سحنون أثرا عن ابن وهب وقال : « وإنما ذكرت هذا حجة على من زعم أنه لا يعيد في الوقت »، أي إعادة الصلاة بسبب أدائها في ثوب نجس[4]. وعموما يمكن التمييز في مسار سحنون الفقهي بين مرحلتين : مرحلة أظهر فيها حرصا شديدا على التعرف على آراء مالك وبالتالي العمل بمقتضياتها، وهي تقابل مرحلة الطلب ومرحلة التبعية تجاه الشرق الإسلامي ؛ ومرحلة النضج حيث أظهر سحنون نوعا من الاستقلال تجاه آراء مالك وآراء ابن القاسم، بل يمكن القول إن لسحنون اجتهادات مستقلة خالف فيها آراء هذين الإمامين، وأظهر فيها شخصيته التي تميل إلى التصلب في عدد من المسائل، لا سيما التي تخص مواقفه من الجهاد والذميين وغيرهم. ولن نبالغ عندما نقول إن سحنونا طبع المذهب المالكي الإفريقي بشخصيته. على أننا أشرنا أعلاه إلى إمكانية التمييز بين مدرستين مالكيتين في إفريقية : مدرسة مالكية قيروانية مالت إلى التصلب وتأثرت بشخصية سحنون، كما تأثرت بتجربة علماء المالكية مع الشيعة حيث رأينا أن المذهب المالكي دخل مرحلة التجذر في العهد الفاطمي، وبالتالي مرحلة التصلب، ومدرسة مالكية

(1) ابن عبد البر، **الاستذكار لمذاهب فقهاء الأمصار**، تحقيق علي النجدي ناصف، القاهرة، 1971/1391، ج 1، ص 198-199.

(2) ابن أبي زيد، **الرسالة**، ص 202.

(3) انظر مقالنا المذكور حول الجهاد.

(4) **المدونة**، ج 1، ص 22 ؛ انظر مثالا آخر يخص عتق عبد ملك لرجلين، ج 7، ص 174.

تونسية (نسبة إلى مدينة تونس) مالت إلى الاعتدال وتأثرت بشخصية علي بن زياد التونسي الذي جمع في طريقته بين الفقه المدني والفقه العراقي. ومن جهة أخرى، مكننا عدد من الدراسات التي قمنا بها حول الأحباس والطريق والذميين من أن نستنتج أن المدرسة المالكية الأندلسية تميزت بمواقف غلب عليها الاعتدال. ولا ندري هل يمكّننا هذا المعطى على الأقل جزئيا من تعديل ما ذهب إليه هادي روجي إدريس. فقد رأى أن الصراع الذي خاضه المذهب المالكي الإفريقي ضد المذهبين الحنفي والشيعي ساهم في تليينه وجعله أقل انغلاقا وتحجرا مما هو عليه بالنسبة إلى المذهب المالكي الأندلسي[1].

وقد ظهرت خلافات فقهية أخرى بين علماء المالكية لا تعود فحسب إلى موقفهم من آراء مالك وأصحابه، بل تعود أحيانا إلى التباين في طريقة النظر إلى المسائل، وطريقة استخراج علتها، بهدف ربطها بمثيلاتها المنصوص عليها في أمهات المذهب، كما يرجع ذلك إلى طريقة التعامل مع هذه الأمهات. فقد نشب خلاف بين ابن أبي زيد وأبي القاسم عبد الخالق بن خلف بن شبلون (ت 390/999)، بسبب « بعض مسائل المدونة »، إذ كان هذا الأخير « يتأولها ويحملها على ظاهرها »، بينما كان ابن أبي زيد « يفسرها على المعنى ». وقد ذكر ابن ناجي في الصدد مثال المسح على الخفين. ويظهر أن أحمد بن نصر الفقيه (ت 317/ 929)، هو الذي عبد الطريق لابن أبي زيد للتعامل مع المدونة بهذه الشاكلة. أشار الشيخ الفاضل ابن عاشور من جهة أخرى إلى أن تناول المدونة تم بطريقتين أخريين : طريقة أهل العراق تعتمد القياس والتأصيل وتحقيق المسائل وتفريق الدلائل، وطريقة قروية تعتمد على الضبط والتصحيح وتحليل المسائل والمباحث واختلاف التخاريج والمسائل[2]. وربما اختلف العلماء كذلك في طريقة تصنيف مختلف الأقوال المأثورة عن تلاميذ مالك والمذكورة في المدونة أو خارجها. فقد نقل، في الصدد، عن أبي الحسن الطنجي، التصنيف التالي : « قول

(1) Idris, H. R., (d), 1967, art. cit., p. 399

(2) الشيخ الفاضل ابن عاشور، **أعلام**، ص 61 ؛ الجيدي، عمر، **محاضرات**، ص 189 ؛ الحسن، خليفة بابكر، **دراسات**، ص 39.

مالك في المدونة أولى من قول ابن القاسم فيها، فإنه الإمام الأعظم، وقول ابن القاسم فيها أولى من قول غيره فيها، لأنه أعلم بمذهب مالك، وقول غيره فيها أولى من قول ابن القاسم في غيرها، وذلك لصحتها ».[1] هذا ونذكّر بأن الأولوية تكون لقول مالك في **الموطأ**.

غير أن كثرة الفروع وتشعبها، وتراكمها بمرور الزمن، تجعل الاطلاع على الفقه المالكي عسيرا على الطالب والإلمام به، لذلك أصبح ضروريا البحث عن علل ما استنبط الإمام وكبار تلاميذه من أحكام، للكشف عن أصول المذهب. ويظهر أن علماء المالكية بالغرب الإسلامي قد سجلوا نوعا من التباطئ في هذا النوع من العلوم، وهو علم أصول الفقه، وذلك بالمقارنة مع الشافعية، وربما كذلك مع الحنفية. ويؤيد ذلك ما ذكره ابن خلدون : « وكان أول من كتب فيه، الشافعي، رضه، أملى فيه رسالته المشهورة...، ثم كتب فقهاء الحنفية فيه، وحققوا تلك القواعد وأوسعوا القول فيها ».[2] بل إن ابن رشد الحفيد أنكر وجود هذا العلم لدى مالكية الغرب الإسلامي. فما يجلب الانتباه، بالنسبة إلى هؤلاء، أنه لم تعترضنا مؤلفات مالكية، خصصت، بصفة صريحة، لهذا النوع من العلم، على الأقل بالنسبة إلى فترتنا.

ونتساءل هنا، هل أن علماء المالكية عجزوا عن السمو إلى هذا النوع من العلم، فبقوا منغلقين على ميدان الفروع ؟ تتعذر الإجابة عن ذلك بصفة جازمة، رغم ما اعترضتنا من إشارات عابرة في الصدد. فقد ذكر القاضي عياض مثلا أن حماس بن مروان (ت 915/303) كان « حاذقا بأصول علم مالك وأصحابه »[3]، كما رأينا أن أبا الحسن القابسي (ت 1012/403) كان « فقيها أصوليا متكلما » ؛ ذكر المقري أيضا أن علم الأصول عند أهل الأندلس « متوسط الحال »[4]، هذا من

(1) ذكر ذلك أبو زهرة في **مالك...**، ص 244، 458، وذلك نقلا عن **فتاوى** الشيخ عليش، ج 1، ص 61.

(2) ابن خلدون، **المقدمة**، ص 288.

(3) **تراجم أغلبية**، ص 341.

(4) المقري، **نفح**، ج 1، ص 221.

جهة. ومن جهة أخرى، نخمن أن المفتي، عند قيامه بعملية التخريج وبالتالي عند إصداره للفتاوى، كان يستحضر على الأقل في ذهنه أصول المذهب، كما أن كتب الفروع لا تخلو أحيانا من إشارات عابرة إلى مسائل أصولية. كل هذا يعني أن علماء المالكية في الغرب الإسلامي لم يهتموا بعلم أصول الفقه إلا بصفة محدودة، وبذلك يمكن تفسير قلة التأليف حوله. ومن الممكن أن ذلك لم يتبلور لديهم إلا بعد اطلاعهم على مؤلفات علماء العراق من المالكية، بما أن القاضي إسماعيل هو الذي أصل أصول الفقه المالكي، « ثم فتقها أبو بكر الأبهري وأبو بكر الباقلاني والقاضي عبد الوهاب ».[1] على أن عمر الجيدي أكد براعة المالكية في التأليف في علم أصول الفقه ؛ وضبط قائمة تحصي 113 عالما من الغرب الإسلامي ألفوا في هذا الفن.[2] إلا أن جلهم من المتأخرين، نعني من الذين عاشوا بعد الفترة التي نتناولها بالدرس.

ولتسهيل عملية الإلمام بالفقه المالكي، عمد فقهاء المالكية كذلك إلى اختصار أمهاته، وشرحها أيضا. فبالنسبة إلى الشرح والاختصار، لاحظنا لدى علماء المالكية تركيزا على **المدونة** أكثر من تركيزهم على **الموطأ**. فقد ألف محمد بن سحنون (ت 870/256) كتاب **تفسير الموطأ** في أربعة أجزاء. إلا أن الشرح الأكثر شهرة له، هو لمروان أبي عبد الملك بن علي البوني (ت قبل 440/ 1048)، وقد رواه عنه حاتم الطرابلسي وابن الحذاء.

وبشأن **المدونة**، يظهر أن الاختصارات التي كتبت عليها كانت أكثر من الشروح، وهذا يعود إلى سببين أساسيين. يتعلق الأول بوضوح مسائلها، بحيث أنها لا تحتاج إلى شرح في غالب مواضعها. أما السبب الثاني فيهمّ كبر حجمها. فمحمد بن سحنون، مثلا، لم يشرح منها سوى أربعة كتب، منها **كتاب المرابحة**. وقد ذكر كارل

(1) الشيخ الفاضل ابن عاشور، **أعلام**، ص51 ؛ انظر أيضا إبراهيم شبوح، « سجل قديم »، مقال مذكور، ص 363.

(2) الجيدي، عمر، **محاضرات**، ص 74-88. ونجد هذا الراي لدى محمد التمسماني، رغم أن الحجج المقدمة والتي تخص طور بناء وتأسيس المدرسة الأصولية بالغرب الإسلامي خلال القرون 2 و3 و4 هـ، تبدو قابلة للنقاش « المدرسة المالكية الأصولية وإبداع المغاربة فيها »، في **التراث المالكي**، ص 98-99.

بروكلمان أنه وصلنا من شروح المدونة اثنتا عشرة نسخة، نحذف منها **النوادر والزيادات** التي كان بروكلمان أدخلها ضمن شروح **المدونة** ؛ فيما تحدث سيزكين عن ثمانية شروح **للمدونة** وصلتنا. وقد أدخل موراني تصويبات على ما كتبه فؤاد سيزكين حول شروح **المدونة**.[1] على أن أشهر تلك الشروح قام بها أندلسي نعني ابن رشد الجد (ت 1126/520) في كتابه **المقدمات الممهدات لبيان ما اقتضته المدونة من الأحكام الشرعيات**. وفي إطار الشروح، يمكن إدراج التعليقات على **المدونة**، وهي في جلها تعود إلى القرن 5هـ/11م، من ذلك مثلا **كتاب التعليقة** لأبي إسحاق إبراهيم بن حسن المعافري التونسي (ت 1051/443)، **وتعليق** أبي القاسم عبد الخالق المعروف بالسيوري (ت 1067/460). إلا أن أشهر هذه التعليقات، وأكثرها إثارة، هي **التبصرة** لأبي الحسن اللخمي (ت 478/ 1085)[2]، هذا الكتاب الذي يمكن إدخاله ضمن مختصرات **المدونة**. ويظهر أن أول من اختصر **المدونة** بإفريقية هو حمديس بن إبراهيم اللخمي، وهو من أهل قفصة، توفي بمصر سنة 279/ 892، أي في القرن 3هـ/9م، وبذلك يمكن مناقشة ما ذكره الحجوي، من أن أول من اختصر **المدونة** هو فضل بن سلمة الجهني البجائي (ت 931/319)[3]. كما اختصرها بالأندلس أبو مروان عبيد الله بن مالك (ت 1067/460) في مؤلف نعته القاضي عياض بالحسن. على أن أهم المختصرات الإفريقية **للمدونة** ظهرت في القرن 4هـ/10م، نعني بذلك **مختصر** ابن أبي زيد[4]، ومختصرات البراذعي (ت في أواخر القرن 4هـ/ 10م)، وخاصة منها

(1) بروكلمان، كارل، **تاريخ**، ج 3، ص 282-283 ؛ سيزكين، فؤاد، **تاريخ**، ج 3، ص 150-151 ؛ موراني، ميكلوش، **دراسات**، ص 15-18.

(2) توجد نسخ من **التبصرة** في القرويين بفاس، وفي برلين (سيزكين، فؤاد، **تاريخ**، ج 3، ص 154)، كما توجد أخرى لدى الخواص (الجيدي، عمر، **محاضرات**، ص 186).

(3) الحجوي، **الفكر السامي**، تونس، د. ت.، ج 2، ص 219.

(4) وصلنا هذا الكتاب في شكل قطع موزعة بين مكتبات القاهرة وفاس والقيروان، وهي لم تنشر بعد (بروكلمان، كارل، **تاريخ**، ج 3، ص 284 ؛ سيزكين، فؤاد، **تاريخ**، ج 3، ص 152) ؛ انظر أيضا التصويبات التي أدخلها موراني على ما كتبه فؤاد سيزكين حول هذا **المختصر** (**دراسات**، ص 19، هامش 8).

التهذيب.[1] فقد حاز في الأول مختصر ابن أبي زيد شهرة فائقة، من ذلك أنه نال إعجاب أبي إسحاق الجبنياني (ت 1008/399)، كما عول عليه أهل إفريقية في التفقه. وبعد بروز هذا المختصر بفترة وجيزة، ظهرت ثلاثة مختصرات أخرى على المدونة للبراذعي، يظهر أن أحدها أثار حفيظة ابن أبي زيد، فأمر صاحبه البراذعي بحرقه أو بمحوه. ولعل هذا المختصر يقابل التهذيب في اختصار المدونة، الذي « اتبع به اختصار أبي محمد بن أبي زيد، إلا أنه جاء به على نسق المدونة، وحذف ما زاده أبو محمد »[2]. واعتمادا على هذا، ربما يمثل التهذيب مختصرا لمختصر ابن أبي زيد. وقد لاقى التهذيب نجاحا منقطع النظير بالمغرب والأندلس، رغم معاداة عدد من علماء المالكية لصاحبه، بسبب صحبته للسلطان. وهذا يعني أن التهذيب سرعان ما أزاح مختصر ابن أبي زيد، بل كتبت حوله العديد من التعليقات والشروح، وصلنا بعضها.[3]

وتواصلت ظاهرة الاختصار، فظهر في القرن 5هـ/11م، الملخص في اختصار المدونة للبيدي (ت 1048/440). وإن حاولت ظاهرة الاختصار لمّ شتات الفقه، بتجميعه، فإنها لا تخلو من عيوب، أهمها ذهاب متانة الصراحة، للوقوع في الإجمال والإبهام وتقاعس الهمم عن تحصيل المبسوطات والتعامل مع المطولات وقصور الفقهاء عن الابتكار والإبداع و بالتالي الوقوع في التقليد[4]. وقد استوجبت المختصرات شروحا، من ذلك مثلا أن تهذيب البراذعي استوجب لشرحه 36

(1) ورد إسمه كاملا لدى كارل بروكلمان (**تاريخ**، ج 3، ص 290) **تهذيب المدونة والمختلطة**، بينما ورد لدى فؤاد سيزكين (**تاريخ**، ج 3، ص 173) ومورانى (**دراسات**، ص 16) « **تهذيب في اختصار المدونة** ». وقد حقق محمد الأمين ولد محمد سالم بن الشيخ هذا **المختصر** وراجعه أحمد علي الأزرق، دبي، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، 1999/1420.

(2) ابن فرحون، **الديباج**، ص 112 ؛ ابن ناجي، **معالم**، ج 3، ص 146-150.

(3) بروكلمان، كارل، **تاريخ**، ج 3، ص 290 ؛ سيزكين، فؤاد، **تاريخ**، ج 3، ص 153.

(4) تهجم على ظاهرة الاختصار عدد من العلماء مثل أبي بكر بن العربي (ت 1148/543) وعبد الحق الإشبيلي (ت 1185/581) وأبي عبد الله المقري (ت 1355/756) وأبي إسحاق الشاطبي (ت 1388/790) وأبي العباس القباب الفاسي (ت 1376/773) وابن خلدون الذي كتب في هذا الشأن : « أساء هؤلاء المختصرون إلى المتعلمين من حيث ارادوا تفهمهم » (انظر الجيدي، عمر، **محاضرات**، ص131، 134، 136).

مجلدا، أتى ذلك في إطار كتاب **العوفية** لنفيس الدين حفيد أبي الطاهر إسماعيل بن مكي بن إسماعيل المتوفى سنة 1185/581 بمصر.

على أن ظاهرة الاختصار، فيما يبدو، لم تهم القرن 5هـ/11م فحسب، بل إنها بدأت في الظهور منذ أوائل القرن 3هـ/9م، وأشهر مثال لذلك يقدمه **مختصر** عبد الله بن عبد الحكم (ت 829/214). ولعل هذه الملاحظة تدفعنا إلى الشك على الأقل جزئيا في مدى صحة التحقيب الذي اقترحناه لتطور المذهب المالكي من الناحية الفقهية. إلا أنه يمكن الرد على هذا الاعتراض بالقول إن ظاهرة الاختصار في القرن 3هـ/9م كانت محدودة الأهمية بالمقارنة بما هي عليه في القرن 5هـ/11م.

ولئن عرف **مختصر** ابن أبي زيد في الأخير فشلا، فإن **رسالته** بالمقابل كتب لها الخلود. وتدخل هذه **الرسالة** في إطار محاولة تبسيط الفقه المالكي، وجعله في متناول الطلبة المبتدئين، بما أن الذي طلب منه تأليفها هو محرز بن خلف المؤدب (ت 1022/413)[1]. و**الرسالة** هي من باكورات إنتاج ابن أبي زيد، ربما ألفها وعمره 17 سنة، أي حوالي سنة 938/327، ويبدو أنها أول مختصر للمذهب المالكي. وهي لا تقتصر على الجانب الفقهي فحسب، كما ذهب إلى ذلك كارل بروكلمان، بل إنها تشتمل كذلك، في مقدمتها، على تعريف مقتضب بعقيدة أهل السنة. وتتميز ببساطة أسلوبها، وجفافه النسبي، ووضوح عبارتها[2]، لذلك يقع تدريسها للمبتدئين، بينما تدرس **المدونة** ومختصرات البراذعي للمتعمقين. وقد كتب حول **الرسالة** أكثر من مائة شرح[3] رغم وضوحها. كما ترجمت إلى عدة لغات أجنبية مثلا ترجمها رسل وعبد الله المأمون السهروردي سنة 1906 إلى الأنقليزية،

(1) هذا حسب ابن ناجي (**معالم**، ج 3، ص 111)، أما الدباغ فقد ذكر أن تأليف **الرسالة** تم بطلب من أبي إسحاق السبائي (ت 966/356) الذي لم يكن معلما.

(2) عدها فؤاد سيزكين (**تاريخ**، ج 3، ص 167)، «أوضح عرض لفقه المالكية».

(3) عرفنا فؤاد سيزكين (**تاريخ**، ج 3، ص 172) بأكثر من 15 شرحا **للرسالة**؛ فيما عد لها كرافت 28 شرحا (بروكلمان، كارل، **تاريخ**، ج 3، ص 287)، انظر أيضا خليفة بابكر الحسن (**دراسات**، ص 109-114) الذي حاول تصنيف تلك الشروح.

فيما ترجمها فانيان إلى الفرنسية سنة 1914. وقد وجه هذا الأخير، في مقدمة ترجمته، بعض الانتقادات للرسالة، ربما استقاها من شرح عبد المجيد الشرنوبي لها. ولئن نالت هذه الرسالة شدة إعجاب أبي بكر الأبهري ببغداد، فإنها أثارت بالأندلس غيرة أبي بكر محمد بن زرب (ت 991/381). فعندما فرغ ابن أبي زيد من تأليف **الرسالة**، بعث منها نسختين، واحدة إلى الأبهري، وأخرى إلى ابن زرب. فأما الأبهري فقد « بعث إليه بوزنها ذهبا »، فيما أخفاها ابن زرب « وأخذ ينسخ على منوالها حتى إذا أتم ماكتب وسماه **الخصال**، أظهرها بعد ذلك »[1]. ولم يقتصر إشعاع ابن أبي زيد بالأندلس على هذا، بل تتلمذ له العديد من الأندلسيين عند رحلتهم.

و**للرسالة** صبغة دعائية، أكدها هادي روجي إدريس، تشبه في ذلك كتاب **دعائم الإسلام** للنعمان. والهدف من تأليفها هو مقاومة الدعوة العبيدية، وخاصة توسيع انتشار المذهب المالكي، ودور ابن أبي زيد في هذا المضمار، لا يقل أهمية عن دور سحنون، إذ أنه « لخص المذهب، وضم كسره وذب عنه وملأت البلاد تآليفه »[2].

ورغم كل هذا فإننا لا نشاطر عبد العزيز المجدوب في أن ابن أبي زيد « بلغ مرتبة الاجتهاد »[3]. فالمؤكد أن لابن أبي زيد آراء خاصة، يمكن تتبعها عبر **النوادر**، ورغم ذلك، فهو لم يبلغ تلك المرتبة، فيما يبدو لنا.

ومن الممكن أن ظاهرة التقليد في إطار المذهب المالكي بدأت منذ فترة مبكرة، ربطها محمد الطالبي بظهور **الأسدية** و**المدونة**، إذ أن هذين المؤلفين مهدا الطريق للمذهب كي يدخل في طور التحجر والجمود، كما ربط هذا الباحث ذلك التحجر في مكان آخر بسيطرة المذهب المالكي بصفة مبكرة بإفريقية، وهذا بخلاف ما حدث بالشرق[4]. والتقليد يفترض اقتصار علماء المالكية على دراسة

(1) ذكر ذلك عمر الجيدي (**محاضرات**، ص 195) نقلا عن **مدارك** القاضي عياض.

(2) القاضي عياض، **المدارك**، ج 4، ص 493 ؛ انظر ايضا Idris, H. R., (c), 1962, *op. cit.*, T. II, p. 718.

(3) المجدوب، عبد العزيز، **الصراع**، ص 211.

(4) Talbi, M., « Kairouan... », (c), 1982, art. cit., p. 299, 318، مع ان هذا الراي قابل للنقاش من

الفروع، أي أقوال مالك وأصحابه، وترك الرجوع إلى القرآن والسنة بصفة مباشرة كمصدرين لاستنباط الأحكام، وبسبب ذلك نسبت إلى بعضهم قلة العلم.[1]

وما الرقابة التي كان يسلطها علماء المالكية على الحياة الفكرية إلا نتيجة طبيعية لذلك، وقد عايش سعيد بن الحداد(ت 915/302) هذه الوضعية، وثار عليها. فقد كان يقول : « إنما أدخل كثيرا من الناس إلى التقليد نقص العقول ودنا الهمم »، كما كان يقول : « كيف يسع مثلي ممن أتاه الله فهما أن يقلد أحدا من العلماء بلا حجة ظاهرة ».[2] على أن ظاهرة التقليد أخذت تتأكد شيئا فشيئا بمرور الزمن، وربما بلغت مداها بإفريقية بعد إعلان القطيعة عن الفاطميين حوالي سنة 1048/440، تاريخ الانتصار النهائي للمذهب المالكي هناك، وذلك رغم ظهور بعض حالات لفقهاء مالكيين في القرن 5هـ/ 11م، عرفوا باختياراتهم مثل اللخمي (ت 1085/478)، الذي خرجت اختياراته في **التبصرة** عن المذهب. واللخمي هو الذي افتتح ما عبر عنه الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور دور التنقيح في المذهب المالكي. هذا الدور الذي يقابل صدر القرن 6هـ/12م، وسيتدعم هذا التيار على يدي تلميذه أبي عبد الله محمد المازري (ت 1141/536)، الذي قيل فيه إنه بلغ درجة الاجتهاد المطلق[3]. أما في الأندلس فقد برز في هذا الدور ابن رشد الجد (ت 520/ 1126)، فيما برز القاضي عياض في المغرب الأقصى. فهؤلاء « سلكوا طريقة جديدة في خدمة الحكم وهي الطريقة النقدية...، فصاروا في الفقه يتصرفون فيه تصرف تنقيح، وينتصبون في مختلف الأقوال انتصاب الحكم الذي يقضي بأن هذا مقبول، وهذا ضعيف،

بعض الجوانب. فقد ذكرنا أعلاه أن ظاهرة التقليد بدأت مع رواج **المدونة** وليس مع ظهورها. ومن ناحية أخرى يصعب القبول بالحديث عن تحجر في المذهب المالكي وجمود فيه، بما أن ذلك المذهب عرف تطورا كما بيناه أعلاه.

(1) لمزيد التفصيل حول هذا الجانب، انظر مقالنا المذكور" مدرسة الحديث... ».

(2) الخشني، **طبقات**، ص 149.

(3) محمد ابن عاشور، « الإمام المازري... »، في **دراسات ملتقى الإمام المازري**، المنستير سنة 1975، تونس، 1978، ص 119، مع أن المبالغة واضحة في هذه المقولة.

وهذا غير مقبول، وهذا ضعيف السند في النقل، وهذا ضعيف النظر في الأصول، وهذا مغرق في النظر في الأصول، وهذا محرج للناس أو مشدد على الناس، إلى غير ذلك...»[1]

يبدو أن علماء المالكية بالغرب الإسلامي إلى منتصف القرن 5هـ/11م، لم يهتموا كثيرا بعلم أصول الفقه، إذ أنهم ركزوا على ميدان الفروع وكلفوا بتجميع المسائل في الموسوعات الفقهية، مما صعب الإلمام بالفقه المالكي لدى الطالب. فتولدت حاجة إلى المختصرات، التي استوجبت بدورها شروحا، وكل هذا يعبر عن غلبة ظاهرة التقليد لديهم على ظاهرة التنظير التي ستكشف في مرحلة لاحقة عن أصول المذهب.

(1) الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور، **المحاضرات**، ص 81-82

الخاتمة

لئن تميز تاريخ المذهب المالكي من ناحية انتشاره بالأندلس بالبساطة والوضوح النسبي، بما أن ذلك المذهب سارع بالسيطرة هناك بصفة مبكرة، أي منذ أواخر القرن 2هـ/8م، وعلى إثر قرار سياسي، فإن تاريخه بإفريقية تميز بالتعقيد، فيما تميز تاريخه بالمغربين الأوسط والأقصى بالغموض التام.

فقد خضع هذان البلدان لتأثير إفريقية والأندلس مهدا الاتجاه السني، وسلطا عليهما ضغطا إلى أن انتهى المذهب المالكي بالسيطرة بهما. رجحنا انتصار المذهب المالكي بالمغرب الأقصى في العهد المرابطي، فيما بدا لنا أن تلك العملية تمت في المغرب الأوسط في عهد الزيانيين، مع إمكانية سبقية شرق الجزائر فيها، نتيجة لخضوعه لتأثير إفريقية المباشر.

على أن الإسلام دخل إلى مختلف هذه المناطق على شكل اتجاهات ومذاهب. والثابت أن الاتجاه السني غلب بإفريقية منذ فترة مبكرة. وفي إطار هذا الاتجاه ذكرنا مذهبين هما مذهب الأوزاعي الذي انتشر أيضا بالأندلس، ومذهب سفيان الثوري. وعلى أنقاضهما ظهر مذهبان أكثر صلابة، هما المذهب المالكي، والمذهب الحنفي الذي بادر بإدخاله إلى إفريقية عبد الله بن فروخ وعبد الله بن غانم. وبعد مرحلة التعايش والازدواجية بين هذين المذهبين، رجحت الكفة لفائدة المذهب الحنفي. وتم ذلك على يدي أسد بن الفرات، وبذلك تأتي سيطرة ذلك المذهب على الأرجح، فيما بين أواخر القرن 2هـ/8م ومنتصف القرن 3هـ/9م. إلا أن أتباع المذهب المالكي لم يتأخروا في رد الفعل إزاء هذا الوضع.

فقد بادر علي بن زياد التونسي بإدخال الفقه المالكي إلى إفريقية حوالي سنة 767/150. فسمع منه عدد من أهلها موطأ مالك. وإن لم يكتب للفقه المالكي أن ينتشر بإفريقية على يدي ابن زياد، فإن هذا الأخير ساهم على الأقل في تدعيم تفوق مدينة تونس على مدينة القيروان من الناحية الثقافية. إلا أن

البعض من تلاميذه القيروانيين لم يقتصروا على السماع من ابن زياد، بل إنهم شدوا الرحال إلى مالك، ففاق عدد تلاميذ مالك الأفارقة الثلاثين. ورغم ذلك، لم تصلنا من روايات **الموطأ** الإفريقية إلا واحدة، وبصفة أدق قطعتان منها، نعني رواية علي بن زياد. هذه الرواية التي تقابل المذهب المالكي في شكله البدائي، بما أن ابن زياد أخذها عن مالك في فترة مبكرة، كما أنها تمثل المذهب المالكي وهو في مرحلة تلاقحه بطريقة أهل العراق، بما أن ابن زياد عرج على العراق. هذا الأمر لم يتحمس له سحنون بن سعيد، بما أنه كان يبحث عن المذهب المالكي الأرتدكسي والنقي. لهذه الأسباب، لم تشتهر كثيرا بإفريقية رواية علي بن زياد **للموطأ**، بل اشتهرت بها في مرحلة أولى رواية ابن القاسم التي أدخلها سحنون إلى إفريقية، وخاصة رواية يحيى بن يحيى الليثي.

فكأننا بسحنون الذي رحل إلى الشرق حوالي سنة 802/186، كان يهدف إلى تصحيح رواية شيخه ابن زياد **للموطأ**، ولم يكن ذلك عن طريق نقضها، بل تم ذلك عن طريق إدخال رواية أخرى وتقديمها على الأولى. ونفس الموقف اتخذه سحنون إزاء شيخه أسد بن الفرات. فقد سمع منه **الأسدية**، ثم توجه بها إلى ابن القاسم بمصر لإصلاحها، لكن في هذه المرة عن طريق نقضها، ليبرز على أنقاضها مؤلف آخر وهو **المدونة**. فنية سحنون لا تعدو أن تكون ملاحقة فقه مالك كما « خرج من دماغه »، وأينما كان. وكان لهذا نتيجة أساسية، وهي أهمية تأثير التوجه المصري في المذهب المالكي الإفريقي على الأقل في مرحلة أولى : فالتبعية لم تظهر على مستوى **المدونة** فحسب، بل إنها شملت أيضا نوعية رواية **الموطأ** في مرحلة أولى. وهو أمر طبيعي، بما أن المدرسة المالكية انتقلت بعد وفاة مالك من المدينة إلى مصر عن طريق الثالوث المصري : ابن القاسم وابن وهب وأشهب.

وقد انتشر المذهب المالكي بإفريقية، على يدي سحنون، وهذا يعني أن دور طبقة تلاميذ مالك في هذا الصدد لم يكن بارزا، مما مكننا من دحض ما أرادت أن تفيدنا به كتب طبقات المالكية من أن المذهب المالكي سيطر بها بصفة مبكرة. فقد استنتجنا أن تلك السيطرة بدأت بصفة متدرجة وبخطى ثابتة من منتصف القرن 3هـ/9م، وهذا يعني أن سحنونا لم يشهد انتصار المذهب المالكي.

فقد جعل سحنون إفريقية تنضم رسميا إلى مذهب السنة وبدون رجعة، إذ وجه ضربة عنيفة إلى الفرق « المبتدعة ». كما ساهم في إتمام بناء المذهب المالكي وتأسيسه بفضل المدونة. وبذلك أمكن لنا وضع سحنون من بين الأسباب الهامة في انتشار المذهب المالكي بإفريقية وبالغرب الإسلامي أيضا.

وهناك أسباب أخرى لتفسير هذا الانتشار، قد حصرناها فيما يلي :

ــــ كياسة مالك مع عدد من تلاميذه المغاربة وإمكانية تلاؤم أصول مذهبه مع الو اقع المغربي : فقد بذل مالك مجهودا خاصا مع عدد منهم لاستجلابهم إلى مذهبه ولحثهم على نشره ببلدهم، وإن أوصى أحدهم بذلك، فإنه لا يتوجه بتلك الوصية إلا إلى من رآه أهلا لذلك. على أن علاقته بهم لا تنقطع بعد مفارقتهم له، بل إنها تتواصل عن طريق المراسلات، خاصة وأن مالكا تميز بطول العمر.

ومن جانب آخر، بدا مذهب مالك لأهل المغرب والأندلس أنه مذهب أهل الحديث، وذلك بخلاف المذهب الحنفي. وبسبب ملازمة صاحبه للمدينة، فقد تيقن هؤلاء من صحة أحاديثه ونقاوة علمه، كيف لا وقد حافظت المدينة على تقاليدها التي ورثتها منذ عهد الرسول (ﷺ) ؟ وتفطن أهل المغرب إلى ميزة أخرى في ذلك المذهب، وهي تشبعه بالرأي في الجانب الفقهي، فما زادهم ذلك إلا تمسكا به، كيف لا وهم في حاجة ماسة إلى دواوين فقهية جاهزة لحل المسائل المطروحة ببلدهم ؟ وتميز ذلك المذهب أيضا بكثرة أصوله، وهو أمر مكن أتباعه من اختيار أصلحها وأكثرها تمشيا مع واقعهم. كما تميز بتأكيده مراعاة العرف[1]. وفي كلمة يبدو أن أصول المذهب المالكي هي الأكثر ملاءمة للواقع المغربي.

ــــ دور الرحلة : تقع المدينة، مهد المذهب المالكي، على طريق الحجيج المغاربة، وهذا بخلاف الكوفة مثلا. وقد حث مالك على زيارة قبر الرسول (ﷺ)، مما يوفر فرصة لملاقاة ذلك الإمام للسماع منه. ومن جانب آخر، يبدو

(1) برر البرزلي توسع المالكية في اعتبار العرف بالاعتماد على تأويل آية قرآنية فيما « قيل » (جامع الأحكام، مخ المكتبة الوطنية تونس، رقم 4851، ورقة 298 ظهر. مخ رقم 12796، ورقة 268 وجه). والآية المعنية رقمها 199 من سورة الأعراف؛ وانظر أيضا **المدونة**، ج 11، ص 487.

أن طريق الحجيج المغاربة كانت محفوفة برجال مالك، لا سيما مصر التي كان لها تأثير هام في التوجه المذهبي بالمغرب. فهذه البلاد هي فتح مصري، أي أنها كانت منذ بداية عهد الفتح، في تبعية تجاه مصر إداريا وسياسيا وبالتالي ثقافيا. فقد انتشر المذهب المالكي بالمغرب متأثرا بالرواية المصرية، وتحت رعاية علماء مصريين نذكر على رأسهم ابن القاسم وابن وهب. ومن جهة أخرى، عرف المذهب المالكي بمصر، دون المذهب الحنفي، انتشارا واسعا في فترة أولى، مما أثر جزئيا على مصير المذهبين بالمغرب. فالمرحلة المصرية في تاريخ المذهب المالكي بالمغرب أساسية.

ـــ إمكانية التوجه المديني المبكر لدى أهل المغرب والأندلس : لقد شعر العرب هناك بالاجتثاث والانبتات نتيجة لاستقرارهم بمنطقة نائية عن مركز الخلافة الإسلامية. فحنوا إلى موطن الارتكاز واستكثروا من الرواية معولين في ذلك على كبار فقهاء الشرق خاصة منهم الفقهاء السبعة، إحدى مفاخر المدينة. أما البربر، فعندما رغبوا في التعرف على تعاليم الدين الجديد، صدمتهم حقائق مخيبة للآمال مثل قلة حرص بعض الفاتحين على نشر ذلك الدين، وانعدام مدرسة حديثية وفقهية أصيلة ببلادهم، فعولوا على أنفسهم، ورحلوا إلى الموطن الذي يبعث في أنفسهم الطمأنينة، نعني المدينة، قصد التعرف على ذلك الدين.

ـــ بيئة المغرب المتحضرة : فقد استنتجنا أن البيئتين المغربية والمدينية تتفقان في التحضر وليس في البداوة، وهذا بخلاف ما ذهب إليه ابن خلدون. والتحضر يفترض سيطرة الفكر المحافظ من الناحية السياسية وبصفة مبكرة، وهو ما لاحظناه لدى أهل إفريقية مثلا وخاصة لدى علمائها. هذا النوع من الفكر يتلاءم كثيرا مع الاتجاه السني المحافظ، وبصفة أخص مع المذهب المالكي، مما ساهم في تفسير نجاحه بالمغرب. وتحضر أهل المغرب يفترض أيضا إمكانية الربط بين انتشار المذهب المالكي هناك والتطور الديني في فترة التاريخ القديم. فقد رأينا أن اليهودية في الفترة السابقة لظهور الإسلام، كانت منتشرة بالمغرب والمدينة (يثرب). إلا أننا استنتجنا أن هذه الديانة لم يكن لها دخل في التوجه المذهبي بالمغرب. أما المسيحية، فرغم انعدامها بالمدينة، فإنها كانت كثيرة الانتشار بالمغرب وكذلك بمصر، وربما ساهمت هذه الديانة

في صقل عقلية عدد من أهل المغرب، مثلا فيما يتعلق بنبذ البدع والتمسك بالاتجاه الديني الرسمي، ونبذ الفكر الثوري، والنفور من استعمال العقل، وهي جوانب تتماشى وتعليمات المذهب المالكي.

وكل هذه المعطيات سمحت لنا بأن نستنتج أن فترة التاريخ القديم، عموما، كان لها دور في نجاح المذهب المالكي بالمغرب. على أن هذا الاستنتاج لا يضير المذهب المالكي، والإسلام بصفة أعم، في شيء، إذ أن الاتفاق بين الإسلام والمسيحية في بعض الجوانب وتواصلها في إطار الإسلام هو دليل قاطع على وحدة مصدرهما.

ـــ العامل العرقي : لقد أقبل البربر مثل العرب بحماس على المذهب المالكي، إلا أن ذلك تم لدى كل عنصر منهم حسب معطياته الخاصة. فقد بينا أن الانتماء إلى الجنس البربري بالمغرب لا يكفي لوحده لتفسير ذلك الحماس، إذ لعبت إلى جانب ذلك نوعية العقلية ودرجة التحضر لديهم. وبالنسبة إلى العنصر العربي، لاحظنا أن الاتجاه السني يناصر فكرة تمييز العربي على بقية العناصر، مما جعل أولئك من السنيين. وفي إطار هؤلاء السنيين، يبدو أن عامة العرب، في فترة ما، قد قدموا المذهب المالكي على المذهب الحنفي لا سيما وأن المصادر المالكية قد أكدت الأصل العربي لدى إمام ذلك المذهب، وهو مالك، ولدى مروجه بالمغرب وهو سحنون. ويأتي هذا بخلاف المذهب الحنفي.

ـــ تجربة رديئة مع الخوارج لدى أهل المغرب : لعبت التجربة الخارجية دورا فعالا، لكنه غير مباشر، في التوجه المذهبي بالمغرب وخاصة بإفريقية، أي في تقديم المذهب المالكي بها على غيره. وقد تم ذلك من وجوه ثلاثة وهي نقمة أهل إفريقية على الخوارج، وتكوين إمارات خارجية إباضية بعيدا عن إفريقية جلبت نحوها عددا ممن كان ينتسب إلى هذا الاتجاه بإفريقية، وأخيرا النجاح الذي أحرزه العرب في تلك الحرب النفسية ضد البربر.

ومن الممكن أيضا أن هذا العامل ساهم أيضا على المدى الطويل في نجاح المذهب المالكي بالمغربين الأوسط والأقصى. فبعد النجاح الوقتي الذي لقيه الاتجاه الخارجي بين أهالي طنجة، وخاصة بين أهالي تاهرت وسجلماسة، أخذ ذلك المذهب في التراجع ليحل محله المذهب المالكي.

ـــ دور السلطان : ربطت بعض المصادر انتشار المذهب المالكي بالغرب الإسلامي بعامل سياسي يتمثل في دور السلطان. وقد بينا أن هذا العامل يصح خاصة بالنسبة إلى الأندلس، فيما استبعدنا ذلك جزئيا بالنسبة إلى إفريقية.

سلط علماء المالكية نوعا من الحصار على مخالفيهم، مما أدى إلى اختناق هؤلاء. فقد نجح أولئك، وعلى رأسهم سحنون، في ضرب الاعتزال، مرتكزين في ذلك على الآراء الأكثر تصلبا لدى مالك في هذا الجانب. وربما خلق ذلك النجاح نوعا من الفراغ الفكري لدى علماء المالكية، فدخلوا في تنازع فيما بينهم في مسائل هامشية من ناحية، وفي نزاع مع أصحاب المذاهب السنية الأخرى، نعني بذلك الشافعية والحنفية، من ناحية أخرى. وقد استنتجنا هنا ميل علماء المالكية أحيانا إلى التعصب في هذا الشأن، وهي ظاهرة تبدو مجانية في العهد الأغلبي مما يفسر قلة عنفها. ويأتي هذا بخلاف ما وقع في العهد الصنهاجي، فقد بلغ التعصب الديني آنذاك مداه إلى حد إقامة مجازر رهيبة. ومجانية التعصب في العهد الأغلبي تعود إلى أنه لم يرتكز عموما على دوافع اقتصادية-اجتماعية عميقة، وهذا بخلاف ما حدث في العهد الصنهاجي.

ومن جانب آخر، عرف المذهب المالكي بالغرب الإسلامي تطورا من الناحيتين الفقهية والعقدية، كما عرف تطورا من ناحية توسع انتشاره به. فلئن توسع انتشاره بإفريقية خلال النصف الثاني من القرن 3هـ/9م، فإنه دخل هناك مرحلة التجذر في العهد الفاطمي، ثم كان له الانتصار النهائي في العهد الصنهاجي مع إعلان مقاطعة الفاطميين حوالي سنة 1048/440.

ومن مظاهر توسع انتشار المذهب المالكي خلال النصف الثاني من القرن 3هـ/9م، ذكرنا اتساع القاعدة الاجتماعية والجغرافية لديه، بما أنه مس فئات متواضعة اجتماعيا مثل الحرفيين والتجار الصغار، وبما أنه غطى رباطات الساحل الشرقي وقراه، إلى جانب مدينتي تونس والقيروان. وذكرنا أيضا الرقابة التي تمكن علماء المالكية من فرضها على الحياة الفكرية، مما ساهم في تحويل إفريقية إلى مركز فقهي مالكي بالدرجة الأولى. وذكرنا أخيرا تفاعل هؤلاء العلماء مع الحكام الأغالبة، بما أننا انتهينا إلى أن أولئك لم يكونوا من المعارضين. وما الذي يدفعهم إلى المعارضة إذا علمنا أن تعاليم إمام مذهبهم

تمنعهم من ذلك ؟ وإذا علمنا أيضا أنهم كانوا يسيطرون على وظائف القضاء والإفتاء، وأن عددا منهم كان ثريا ؟ وفي كلمة إذا علمنا أنهم كانوا يشكلون فئة اجتماعية ذات وزن محترم في الشؤون السياسية والقضائية، ولها تأثير لا يستهان به في العامة.

وفي العهد الفاطمي، مر المذهب المالكي بصعوبات تمحورت حول نقطتين. تهم الأولى الجانب الفكري، بما أن الفاطميين وضعوا حدا لتلك الرقابة التي كان علماء المالكية قد فرضوها على الحياة الفكرية في العهد الأغلبي، مما سمح لبعض المذاهب والمدارس المهمشة من التألق مثل المدرسة الكلامية الحدادية ومدرسة الحديث، وكل هذا على حساب مدرسة الفقه المالكي التي منع رجالها من التحلق والإفتاء، فعرفت هذه المدرسة نتيجة لذلك تراجعا واضحا.

وتهم الثانية الجانب الاقتصادي-الاجتماعي، فقد أثقل الفاطميون كاهل أهل إفريقة بالضرائب، وحرموا علماء المالكية من وظائفهم الدينية، ومنعوهم من الإشراف على إدارة شؤون الأحباس، مما أدى إلى افتقار عدد منهم، وإلى تراجع نفوذهم على الدولة. وفي هذه الظروف تم الالتحام الفعلي بين علماء المالكية والعامة، وبالتالي تجذر المذهب المالكي. وللمقارنة، رجحنا أن الالتحام بينهم في النصف الثاني من القرن 3هـ/9م، لم يكن تاما، لأن عددا من علماء المالكية آنذاك كانوا يمثلون فئة محظوظة.

وفي تلك الظروف أيضا، سمح المالكية لأنفسهم بمخالفة تعاليم إمامهم، فعمدوا إلى مقاومة الفاطميين بشكل سلمي في مرحلة أولى، عن طريق مقاطعة الدولة واستنقاص حكامها، ثم بشكل ثوري في مرحلة ثانية أيام ثورة أبي يزيد. ورغم ذلك فقد مثلت هذه الثورة منعرجا في نوعية العلاقة بين المالكية والفاطميين. فقد حاول هؤلاء استرضاء أولئك، فوفقوا جزئيا، وتولد نتيجة لذلك نوع من الوفاق بين الطرفين.

ولهذا السبب استبعدنا أن يكون للمعارضة المالكية دور كبير في رحيل الفاطميين إلى مصر. ورغم احتفاظ الصنهاجيين بالاتجاه الإسماعيلي مذهبا رسميا للدولة، فإنهم أبدوا تفاعلا مع المذهب المالكي، مما أدى إلى تعاظم نفوذ علماء المالكية على الدولة، وإلى توسع تأثيرهم في المجتمع كلما تأخر الزمن.

فقد أصبح هؤلاء مسيطرين على مناصب القضاء، كما أصبحوا يتحلقون بحرية لتدريس فقه مالك خاصة أيام المعز بن باديس، مما سمح بإعادة الحياة للدراسات المالكية، وبالتالي عودة إشعاع القيروان على مستوى الغرب الإسلامي بصفتها مركزا لتدريس الفقه المالكي.

ولم يكتف علماء المالكية بذلك، بل إن شقا منهم، وهو المتصلب، أبى إلا أن تتخلى الدولة بصفة نهائية عن الاتجاه الإسماعيلي لتتخذ المذهب المالكي، مذهبا رسميا للدولة. وقد تم هذا الأمر فعلا مع إعلان القطيعة، وبذلك تم الانتصار النهائي لذلك المذهب، لا سيما أن المعز سمح بتقتيل من بقي من الشيعة، وبملاحقة الإباضية، كما نبذ المذهب الحنفي، فتجسم ولأول مرة في تاريخ إفريقية الإسلامية الاتفاق بين المذهب الديني المعمول به لدى الدولة، والمذهب المنتشر بين العامة. على أن انتشار هذا المذهب لم يغط مختلف مناطق إفريقية في نفس الفترة الزمنية، إذ يظهر أن شمالها ووسطها ــــ بما في ذلك مدينتي القيروان وتونس وقرى الساحل ــــ قد سارع أهلها بتقديم ذلك المذهب، بيد أن جنوبها سجل أهله تأخرا نسبيا في هذا المجال، بل إن عددا من سكان جربة مازالوا إلى يوم الناس هذا خارجين عن ذلك المذهب، بما أنهم تمسكوا بالإباضية.

ومن جانب آخر، عرف المذهب المالكي تطورا من الناحية العقدية، إذ تبنى علماؤه الأفارقة العقيدة الأشعرية منذ أواخر القرن 4هـ/10م، فيما دخلت تلك العقيدة إلى المغرب الأقصى والأندلس، على الأرجح، في منتصف القرن 5هـ/11م. كما عرف المذهب المالكي تطورا أيضا من الناحية الفقهية. فقد مر ذلك المذهب في تطوره من الناحية الفقهية بأدوار ثلاثة وهي :

ــــ دور بداية التأصيل الذي يقابل تأليف **الموطأ**. فقد ضمّن مالك البعض من أصول مذهبه في هذا الكتاب، وجمع فيه في نفس الوقت بين الفقه والحديث. وهذا يعني أنه لم تكن للغرب الإسلامي مساهمة كبرى في هذا الدور، وذلك بخلاف الدورين المواليين.

ــــ دور التوسع في تجميع فروع المذهب الذي يقابل تأليف **الواضحة والمستخرجة والمدونة والنوادر والزيادات** خلال القرنين 3هـ/9م و4هـ/10م.

كلف العلماء في هذه المرحلة بتدوين كل المسائل والفتاوى، ساعين من وراء ذلك إلى حفظ المادة الفقهية المتوفرة لديهم. فظهرت موسوعات عظيمة الحجم غلب عليها التفريع والتفصيل في بحث المسائل، وصعب على العموم استعمالها.

ـــ دور تبسيط المذهب واختصاره وشرحه : وهو يقابل مرحلة ظهور الرسالة التي سدت فراغا بالنسبة إلى العموم، بما أنها مكنتهم من التعرف بسهولة على تعاليم المذهب. كما ظهرت في هذه المرحلة المختصرات التي استوجبت بدورها شروحا. وكل هذا يعبر عن غلبة ظاهرة التقليد لدى المالكية. وقد استنتجنا في هذا الدور أن عناية علماء المالكية بعلم الأصول كانت محدودة، فيما تركز اهتمامهم على دراسة الفروع.

إذا علمنا كل هذا فيحسن السؤال عن أهم خصائص المذهب المالكي بالغرب الإسلامي ؟ نشير أولا إلى أن هذا المذهب يمثل أهم محدد لشخصية المغرب من الناحية الفقهية، بما أن هؤلاء تشبثوا به إلى حد التعصب، وكأننا بهم أحيانا يعتدون بمالك أكثر من اعتدادهم بالرسول (ﷺ) ذاته، ويقتفون آثار مالك أكثر من اقتفائهم لآثار الرسول (ﷺ). ويبدو أن هذه الظاهرة أخذت في التبلور خلال النصف الثاني من القرن 3هـ/9م. فقد حكى أبو إبراهيم إسحاق بن نعمان، تلميذ يحيى بن عمر (ت 901/289)[1] « أنه جمعه الطريق بالحجاز برجل بغدادي، وكان إذ ذاك يرى رأي مالك. فقال البغدادي : روي عن النبي (ﷺ) كذا، فقال له ابن نعمان : فيما ذكر، مالك لا يرى ذلك، قال : فقال لي البغدادي : شاهت وجوهكم يا أهل المغرب، تعارضون قول النبي (ﷺ) بقول مالك ».

ومنذ فترة مبكرة أصبحت إفريقية مركزا هاما لنشر المذهب المالكي بالغرب الإسلامي، بما في ذلك الأندلس، إذ يبدو أن المذهب المالكي بالأندلس قد تأثر أيضا بعلماء القيروان وعلى رأسهم سحنون بن سعيد.[2] مع أن ذلك

(1) الخشني، **طبقات**، ص 214 ؛ وحول ظاهرة تعصب المغاربة لمذهب مالك انظر أيضا البرزلي، **جامع مسائل الأحكام**، تحقيق محمد الحبيب الهيلة، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 2002، ج 6 ، ص 312 ؛ الونشريسي، **المعيار**، ج 2، ص 128،169، 482-483 ؛ وانظر كذلك الملحق أسفله، ص 237، هامش رقم 6.

(2) أشار هادي روجي إدريس إلى أن محمد بن حارث الخشني الذي هاجر إلى الأندلس سنة 924/312، كان له دور في نشر المالكية القيروانية بالأندلس (« Quelques juristes... », (b), 1956, p. 369).

المذهب سرعان ما خمل ذكره بالشرق الإسلامي، بما في ذلك مصر وحتى الحجاز ذاته[1]، نقطة انطلاق ذلك المذهب، مما سمح للغرب الإسلامي بأن يصبح أهم مركز لحفظ ذلك المذهب ولدراسته. ولن نبالغ كثيرا عندما نقول إنه لولا الغرب الإسلامي لربما أصبح المذهب المالكي من المذاهب المغمورة.

وبفضل أهل المغرب عادت الحياة في فترة ما إلى المذهب المالكي بالحجاز بعد خموله بهذه المنطقة، وقد تم ذلك بفضل عائلتين مغربيتين استقرتا هناك، وهما عائلة ابن فرحون، هذا الذي ولي القضاء بالمدينة سنة 1399/793، وعائلة الفاسي، التي أقامت بمكة.

ومن جهة أخرى، تميز المذهب المالكي بالمغرب بكثرة مراعاته للعرف، مما أدى إلى تضخيم الفقه وبالتالي إلى بروز خلافات بين علماء مختلف الأمصار من المالكية. على أن هذا الاختلاف يكون مرده أحيانا إلى مدى انقيادهم، أو عدمه، لتعاليم إمامهم مالك. فإن أبدى علماء المغرب أحيانا مبالغة في التمسك بعدد من تلك التعاليم، فإنهم لم يتحرجوا أحيانا أخرى من مخالفة بعضها. وربما يوفر سحنون ويحيى بن يحيى الليثي وأبو الحسن اللخمي وابن رشد الجد أحسن أمثلة عن ذلك. فقد رأينا أن سحنونا خالف مالكا في بعض المسائل، رغم سعيه وراء الفقه المالكي النقي. وربما يؤيد ذلك ما أثر عن أبي الحسن القابسي. فقد كان يقول في مالك وسحنون: « لا أقدر أن أخالفهما وأهاب ذلك هيبة عظيمة »[2]. فكأننا بالقابسي يضع سحنونا في مستوى مالك، بل كأننا به يؤكد نوعا من الاستقلالية تمتع بها سحنون تجاه مالك. هذا الأمر يسمح لنا بأن نستنتج أنه من الممكن الحديث عن شخصية إفريقية في إطار المذهب المالكي، وبعبارة أخرى أن علماء إفريقية لم يكتفوا بقبول الفقه المالكي كما أتاهم من الشرق،

(1) ذكر كريستوفر مالكارت أن خمول المذهب المالكي بالمدينة بدأ قبل منتصف القرن 3هـ/9م (*Op. cit.*, p. 157)، انظر أيضا نيكول كوتار في (*E. I.*, 2, VI, « Malikiyya », p. 265)، وهذا لا يعني انقراض ذلك المذهب هناك، فقد ذكر تقي الدين بن تيمية أن « أهل المدينة لم يزالوا على مذهب مالك رحمه الله ومنتسبين إليه إلى أوائل المائة السادسة أو قبل ذلك » (الونشريسي، **المعيار**، ج 2، ص 450).

(2) المالكي، **الرياض**، ج1، ص 353.

على شكل قوالب غير قابلة للنقاش، بل إنهم عبروا عن وجودهم في مواضع مختلفة . وبذلك تكونت مدرسة مالكية إفريقية متميزة. نفس الملاحظة يمكن تطبيقها أيضا على الأندلس، بل إن يحيى بن يحيى الليثي ترك صراحة بعض آراء مالك وساير مقابل ذلك آراء الليث بن سعد[1].

على أن هذا الاستنتاج يأتي ليعدّل جزئيا ما انتهينا إليه أعلاه من شدة تعصب أهل المغرب والأندلس لآراء مالك. تميّز المذهب المالكي هناك أيضا بالانغلاق على نفسه، ويأتي هذا بخلاف المذهب المالكي بالشرق[2]. وبذلك يمكن أن نجد تفسيرا لميله أحيانا إلى التصلب في بعض المواضع. فسرنا ذلك التصلب أيضا بنوعية شخصية سحنون. فقد رأينا أن هذا الإمام كان يميل إلى التصلب في تعامله مع المخالفين ومع المتقاضين أيضا. والتصلب يفترض مناوأة أية محاولة للإبداع الفكري الحر. وربما لهذا السبب ولغيره، لم يعرف بالمغرب الإسلامي فيلسوف مشهور، وهذا ربما باستثناء ابن خلدون الذي سرعان ما دخل في نزاع مع معاصره ابن عرفة (ت 1401/803) زعيم المذهب المالكي، وباستثناء أيضا من تبرز من فلاسفة بالأندلس.

والتصلب من جهة أخرى، لا يعني التحجر وعدم التطور. فقد رأينا أن المذهب المالكي عرف تطورا في عدة جوانب، وهي خاصية أخرى تميز بها ذلك المذهب بالغرب الإسلامي، مما سمح لنا بالشك فيما ذكره ابن خلدون. فقد ذهب هذا العالم الجليل إلى أن ذلك المذهب بقي لدى أهل المغرب غضا « لم يأخذه تنقيح الحضارة وتهذيبها »[3].

تميز هذا المذهب أيضا بحضور تيارات داخله، إذ أمكن لنا الحديث عن مدرستين أساسيتين : مدرسة مالكية إفريقية، ومدرسة مالكية أندلسية تتبعها مدرسة المغرب الأقصى المالكية. تفرعت الأولى إلى مدرستين ثانويتين :

(1) لخص البرزلي بعض المسائل التي خالف فيها الأندلسيون مالكا وابن القاسم (جامع، ج 4، ص 54).

(2) Schacht, J., (b), 1953, *op. cit.*, p. 54.

(3) ابن خلدون، **المقدمة**، ص 285.

مدرسة قيروانية تميزت بالميل إلى التصلب نتيجة لتأثرها بشخصية سحنون، ومدرسة مالكية تونسية تميزت بميلها إلى الاعتدال. أما المدرسة الأندلسية فقد تميزت مواقف علمائها بالميل إلى الاعتدال، وهي التي غذت المدرسة المالكية التونسية في العهد الحفصي ودعمت فيها نزعتها المعتدلة.

الملحق(*)

نص المخطوط عدد 338، ملف 16، من القائمة الوقتية بالمكتبة الأثرية بالقيروان، وهو يقابل أول كتاب الحج من المختلطة، ورقة واحدة. وقد اعتمدنا على هذا المخطوط كنص أساس، دون المخطوط 333، ملف 16، لصعوبة استعمال هذا الأخير، إذ بدت فيه عدة كلمات على شكل بياض. وقد قابلنا نص المخطوط عدد 338 عند عملية التحقيق على النص المقابل له بالمدونة، ج 2، ص 360-361.

العنوان على وجه الورقة :

الجزء الأول من كتب الحج من المختلطة

رواية سحنون بن سعيد عن عبد الرحمان بن القاسم العتقي

عن مالك بن أنس بن أبي عامر الأصبحي المدني رحمهم الله أجمعين.

في الاغتسال للإحرام(1)

قلت لعبد الرحمان بن القاسم : هل وسع(2) مالك في (ترك)(3) الغسل للمرأة أو للرجل(4)، إذا أراد الإحرام ؟ قال : لا، إلا من ضرورة. قال : وقال مالك : والحايض والنفساء تغتسل(5)، إذا أرادت الإحرام ولا تدع الغسل إلا من ضرورة. قال : وكان مالك يستحب الغسل ولا يحب(6) أن يتوضأ من يريد الإحرام ويدع الغسل. قال : و(7)قال مالك : إذا اغتسل بالمدينة وهو يريد الإحرام، ثم مضى من فوره إلى ذي الحليفة فأحرم، فأرى(8) غسله مجزئ(9) عنه. قال : وإن اغتسل بالمدينة غدوة، ثم أقام إلى العشي ثم راح إلى ذي الحليفة، فأحرم، قال : لا يجزيه

* نغتنم الفرصة للتوجه بالشكر إلى الأستاذ مراد الرماح، مدير مركز دراسة الحضارة والفنون الإسلامية بالقيروان (رقادة)، الذي تفضل بتمكيننا من الاطلاع على بعض مخطوطات المكتبة.

(1) العنوان في المدونة : « رسم في القران في الحج والغسل للإحرام ».

(2) في المدونة : «يوسع ».

(3) أضفناها من المدونة.

(4) في المدونة : « للرجل أو المرأة ».

(5) في المدونة : « والنفساء تغتسل والحايض تغتسل ».

(6) « ولا يستحب ». لاحظ هنا كأننا بمالك عوض الرسول (ﷺ).

(7) لم ترد في المدونة.

(8) « قال أرى أن ».

(9) الصواب « مجزئا »، بينما أصلحها سحنون في المدونة بجعلها خبرا لأن.

الغسل. قال : وإنما يجوز الغسل بالمدينة لرجل يغتسل ثم يركب من فوره أو رجل يأتي ذا الحليفة فيغتسل، إذا أراد الإحرام[1].

في الصلاة عند الإحرام[2]

قلت له : متى يلبي في قول مالك لا[3] دبر صلاة مكتوبة أو في دبر صلاة نافلة أو إذا استوت به راحلته بذي الحليفة، أو إذا انطلقت به ؟ قال : يلبي إذا استوت به راحلته في فناء المسجد[4]. قلت (لابن القاسم)[5] : أرأيت إن كنت فيما بين الظهر والعصر، فأردت أن أحرم، لم أمرني مالك أن أصلي ركعتين، وهو يأمرني أن أحرم إذا استوت بي راحلتي ولم[6] يأمرني أن أحرم في دبر الصلاة ؟ قال : كان يستحب أن يصلي نافلة إذا أراد الإحرام إذا كان في ساعة يصلى فيها. قلت[7] له : ألهذه[8] النافلة حد؟ قال : لا. قلت : فلو صلى مكتوبة ليس بعدها نافلة، أيحرم بعدها ؟ قال : نعم، قلنا له : فلو جاء في أبان ليس فيه صلاة بعد الصبح أو بعد الظهر، وقد صلى الصبح أو العصر ؟ قال : لا يبرح حتى يجيء[9] وقت صلاة، فيصلي، ثم يحرم إذا استوت به راحلته، إلا أن يكون رجل مراهق[10] يخاف فوات حجه، أو رجل[11] خائفا، أو ما أشبه ذلك[12] من العذر. فلا أرى بأسا أن يحرم وإن لم يصل[13]. قلت : أرأيت إن توجه ناسيا لتلبيته من فناء المسجد، أيكون في توجيهه[14] محرما ؟ قال : أراه محرما بنيته، فإن... (تنتهي الورقة بعد تقطيع في طرفها).

(1) يتواصل النص في المدونة، قدر أربعة أسطر، وفي المخطوط عدد333، لكن بصفة شديدة الاضطراب، بينما تنعدم تلك الأسطر من المخطوط الأساس.

(2) في المدونة : « رسم في وقت الإحرام ».

(3) « أفي ».

(4) هاتان الكلمتان محذوفتان في المدونة.

(5) كلمة أضفناها من المدونة.

(6) « ولا ».

(7) « قلنا ».

(8) « ففي هذه ».

(9) « يحل ».

(10) « رجلا مراهقا ».

(11) « رجلا ».

(12) « هذا ».

(13) « يتواصل النص في المخطوط عدد338، فيما يطالعنا في المدونة عنوان : « فيمن توجه لتلبيته وادهان المحرم عند الإحرام ».

(14) « توجهه ».

الفهارس

الفهارس

فهرس الأعلام

فهرس المواضع والبلدان

فهرس المصادر والمراجع

المصادر

المصادر المخطوطة

البرزلي، **جامع الأحكام**، مخ المكتبة الوطنية تونس، عدد 4851، وعدد 12796، حققه محمد الحبيب الهيلة، ببيروت، دار الغرب الإسلامي، 2002.

سحنون بن سعيد، **المختلطة**، مخ المكتبة الأثرية بالقيروان، استعملنا منه :

__ كتاب الأقضية وكتاب حريم الآبار، عدد 22، ملف 6.

__ كتاب الأقضية وكتاب الهبات، عدد 23 أ، وكتاب الجراح عدد 23 ب، ملف 6.

__ كتاب الغصب، عدد 24، ملف 5.

__ كتاب الحج، عدد 23، ملف 16.

ابن الفرات، أسد، **الأسدية**، مخ المكتبة الأثرية بالقيروان.

__ كتاب السرقة وقطع الطريق، مخ عدد 264.

__ كتاب العتق والتدبير، مخ عدد 265.

المصادر المطبوعة

ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، بيروت، دار صادر، دار بيروت، 1965/1385.

(الداعي) إدريس، **عيون الأخبار وفنون الآثار**، ج 5، تحقيق فرحات الدشراوي، تونس، 1979.

الإدريسي، أبو عبد الله محمد، **كتاب نزهة المشتاق في اختراق الآفاق**، بيروت، عالم الكتب، 1989/1409، ط 1.

البكري، أبو عبيد، **المسالك والممالك**، تحقيق أدريان فان ليوفن وأندري فيري، تونس، 1992.

التجاني، **الرحلة**، تحقيق ح .ح .عبد الوهاب، طرابلس، تونس، الدار العربية للكتاب، 1981.

الجزنائي، علي، **جني زهرة الآس في بناء مدينة فاس**، الرباط، 1967/1387.

ابن حبيب، عبد الملك، **كتاب أدب النساء الموسوم بكتاب الغاية والنهاية**، تحقيق عبد المجيد تركي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1992.

ابن حبيب، الربيع، **مسند**، ضبطه محمد إدريس، راجعه عاشور بن يوسف، بيروت-دمشق-سلطنة عمان، 1995/1415، ط. 1.

ابن حجر العسقلاني، **لسان الميزان**، بيروت، 1986.

ابن حزم الأندلسي، **جمهرة الأنساب**، تحقيق عبد السلام محمد هارون، القاهرة، دار المعارف، 1982، ط 5.

الحميدي، أبو عبد الله محمد، **جذوة المقتبس**، تصحيح محمد بن تاويت الطنجي، القاهرة، د. ت.

ابن حيان القرطبي، **المقتبس من أنباء أهل الأندلس**، تحقيق محمود علي مكي، بيروت، دار الكتاب العربي، 1973/1393.

الخشني، **كتاب طبقات علماء إفريقية**، نشر الشيخ محمد بن أبي شنب، الجزائر، 1332/ 1914.

ابن الخطيب، لسان الدين، **أعمال الأعلام** (القسم الثالث)، تحقيق أحمد مختار العبادي ومحمد إبراهيم الكتاني، الدار البيضاء، دار الكتاب، 1964.

ابن خلدون، عبد الرحمان،

ـــ **كتاب العبر**، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 59-1956 ؛

ـــ **المقدمة**، بيروت، دار ومكتبة الهلال، 1983.

ابن خلكان، شمس الدين، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، تحقيق إحسان عباس، بيروت، دار صادر، د. ت.

الذهبي، **سير النبلاء**، جزء خاص بترجمة الإمام ابن حزم الأندلسي، تحقيق سعيد الأفغاني، بيروت، دار الفكر، 1969.

ابن رشد، أبو الوليد (الجد)،

ـــ **البيان والتحصيل**، تحقيق جماعة من الأساتذة المغاربة، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1984.

ـــ **مسائل أبي الوليد ابن رشد**، تحقيق محمد الحبيب التجكاني، دار الجيل بيروت، دار الآفاق الجديدة المغرب، 1993، ط.2.

ابن أبي زرع الفاسي، علي، **الأنيس المطرب بروض القرطاس**، الرباط، دار المنصور للطباعة والوراقة، 1972.

الزواوي، عيسى، **مناقب مالك**، المطبعة الخيرية لمحمد حسين الخشاب، مصر، 1907/1325، ط. 1.

ابن أبي زيد القيرواني،

ـــ **الرسالة**، بيروت، دار الفكر، 1981، ط 4، وعلى هامشها **تقريب المعاني** لعبد المجيد الشرنوبي.

ـــ **كتاب الجامع**، تحقيق عبد المجيد تركي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1990، ط. 2.

ـــ **النوادر والزيادات**، تحقيق جماعة من الأساتذة المغاربة، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1999، ط.1.

سحنون بن سعيد، **المدونة الكبرى**، نشر محمد ساسي المغربي التونسي، مصر، مطبعة السعادة، 1905/1323.

ابن سحنون، محمد،

ـــ **كتاب آداب المعلمين**، تحقيق ح .ح .عبد الوهاب، مراجعة محمد العروسي المطوي، تونس، 1972/1392، ط .جديدة ؛

ـــ **كتاب الأجوبة**، تحقيق حامد العلويني، تونس، دار سحنون، 2000، ط. 1.

السرخسي، شمس الدين، **المبسوط لمحمد بن الحسن الشيباني**، مصر، مطبعة السعادة، 1906/1324.

السلاوي، أحمد بن خالد الناصري، **الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى**، القاهرة، 1894.

ابن سليمان، أبو المهلب هيثم، **أدب القاضي والقضاء**، تحقيق فرحات الدشراوي، تونس، الشركة التونسية للتوزيع، 1970.

السيوطي، جلال الدين،

ـــ **تزيين الممالك في مناقب الإمام مالك**، مصر، المطبعة الخيرية لمحمد حسين الخشاب، 1907/1325، ط.1.

ـــ **تنوير الحوالك شرح على موطأ مالك**، بيروت، المكتبة الثقافية، 1984.

الشهرستاني، أبو الفتح، **الملل والنحل**، تعليق فهمي محمد، بيروت، دار الكتب العلمية، 1992/1413، ط. 2.

الشيرازي، أبو إسحاق، **طبقات الفقهاء**، تحقيق إحسان عباس، بيروت، دار الرائد العربي، 1970.

الطبري، أبو جعفر، **تاريخ الرسل والملوك**، نشر دي خويه، بيروت، مكتبة خياط، 1965.

ابن عبد البر، يوسف،

ـــ **الاستذكار لمذاهب فقهاء الأمصار**، تحقيق علي النجدي ناصف، القاهرة، 1971/1391.

ـــ **الانتقاء في فضائل الثلاثة الأيمة الفقهاء**، القاهرة، مكتبة القدسي، 1350/ 1931.

ابن عذاري المراكشي، **البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب**، تحقيق ج. س. كولان وإ. ليفي-بروفنسال، ليبيا-تونس، الدار العربية للكتاب، 1983، ط. 3.

أبو العرب، **طبقات علماء إفريقية وتونس**، تحقيق علي الشابي ونعيم حسن اليافي، تونس، الدار التونسية للنشر، 1968.

ابن عساكر، **تبيين كذب المفتري**، دمشق، 1928.

(القاضي) عياض، أبو الفضل،

ـــ **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مالك**، تحقيق أحمد بكير محمود، بيروت -طرابلس، 1967/1387.

ـــ **تراجم أغلبية مستخرجة من مدارك القاضي عياض**، تحقيق محمد الطالبي، تونس، 1968.

الغزي، تقي الدين، **الطبقات السنية في تراجم الحنفية**، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو، الرياض، 1983/1403، ط. 1.

ابن فرحون، إبراهيم، **الديباج المذهب**، مصر، 1932/1351، ط. 1.

ابن الفرضي،

ـــ **تاريخ العلماء والرواة للعلم بالأندلس**، تحقيق عزت العطار، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1988، ط. 2.

ـــ **تاريخ علماء الأندلس**، تحقيق إبراهيم الأبياري، القاهرة، بيروت، 1989، ط. 2.

ابن القيم الجوزية، **أعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، مصر، مطبعة السعادة، 1955، ط .1.

الكتاني، محمد، **الأزهار العاطرة الأنفاس بذكر بعض محاسن قطب المغرب وتاج مدينة فاس**، فاس، 1889/1307.

الكلبي، محمد، **القوانين الفقهية**، بيروت، دار الكتاب العربي، 1984، ط. 1.

ابن اللباد، أبو بكر، **كتاب الرد على الشافعي**، تحقيق عبد المجيد بن حمدة، تونس، دار العرب للطباعة، 1986/1406، ط. 1.

اللبيدي، أبو القاسم، **مناقب الجبنياني، ومناقب محرز بن خلف لأبي الطاهر الفارسي**، تحقيق هادي روجي إدريس، الجزائر، 1959.

مالك بن أنس، **الموطأ** :

ـــ رواية علي بن زياد قطعة منه، تحقيق الشيخ محمد الشاذلي النيفر، تونس، الدار التونسية للنشر، 1978/1399.

ـــ رواية محمد بن الحسن الشيباني، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف، بيروت، دار القلم، د. ت.، ط. 1.

ـــ رواية يحيى بن يحيى الليثي، إعداد أحمد راتب عرموش، بيروت، دار النفائس، 1984، ط. 8.

ـــ رواية القعنبي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1999، ط 1،

ـــ تصحيح وتعليق محمد فؤاد عبد الباقي، مصر، 1370/1951.

المالكي، أبو بكر،

ـــ **كتاب رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وإفريقية**، تحقيق حسين مؤنس، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1951، ج 1 ، ط.1. مقدّمة المحقق، تحقيق بشير البكوش ومراجعة محمد العروسي المطوي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1983، ط.1.

ـــ **المغرب في حلى المغرب**، تحقيق شوقي ضيف، القاهرة، دار المعارف، 1978، ط. 3.

المقدسي، المعروف بالبشاري، **أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**، تحقيق دي خويه، ليدن، مطبعة بريل، 1906، ط. 2.

المقري، أحمد، **نفح الطيب**، تحقيق إحسان عباس، بيروت، 1968/1388.

المقريزي، أحمد، **الخطط**، مصر، مطبعة النيل، 1324-1906/1325-1907.

مؤلف مجهول، **كتاب الاستبصار في عجائب الأمصار**، تحقيق سعد زغلول عبد الحميد، بغداد، 1986.

مؤلف مجهول، « كتاب العيون والحدائق في أخبار الحقائق »، الجزء الرابع، مقتطفات خاصة بالغرب الإسلامي وخاصة إفريقية 256-350، تحقيق عمر السعيدي، **الكراسات التونسية**، عدد 79-80، الثلاثيتان الثالثة والرابعة، 1972.

ابن ناجي، **معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان**، أصله للدباغ، ذيله ابن ناجي، تونس،
ـــ ط. تونس 1320/3-1902،
ـــ حقق ج 1 : إبراهيم شبوح، ج 2 : محمد الأحمدي أبو النور ومحمد ماضور، ج 3 : محمد ماضور، تونس، المكتبة العتيقة، 1413/1993، ط. 2.
النباهي، أبو الحسن، **المرقبة العليا**، تحقيق إ. ليفي-بروفنسال، القاهرة، 1948.
(القاضي) النعمان، بن محمد،
ـــ **كتاب افتتاح الدعوة**، تحقيق فرحات الدشراوي، تونس، الشركة التونسية للتوزيع، 1975.
ـــ **كتاب المجالس والمسايرات**، تحقيق ح. الفقي، إ. شبوح، م. اليعلاوي، تونس، 1978.
الونشريسي، أحمد بن يحيى، **المعيار المعرب**، أشرف على تخريجه محمد حجي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1981.
اليافعي، عبد الله، **مرآة الجنان**، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1390/ 1970، ط. 2.
ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، بيروت، دار صادر دار بيروت، 1376/1957.
اليعقوبي، أحمد، **كتاب البلدان**، النجف، المطبعة الحيدرية، د. ت.، ط 3.

المراجع العربية

أبو الأجفان، محمد
ـــ « العرف في المذهب المالكي »، **ملتقى الإمام ابن عرفة**، تونس، 1978.
ـــ « علاقة الإمام سحنون بالأندلس »، ضمن **محاضرات ملتقى الإمام سحنون**، القيروان، 1993، ص 145-176.
أمين، أحمد، **ظهر الإسلام**، القاهرة، مطبعة خلف، 1377/1958.
الأهواني، أحمد فؤاد، **التربية في الإسلام**، القاهرة، مطابع دار المعارف، 1968.
الباجي، محمود، « نشأة الفلسفة الإسلامية في المغرب »، **ملتقى الإمام المازري**، المنستير، 1975، تونس، 1978.
بالنثيا، آنخيل جنثالث، **تاريخ الفكر الأندلسي**، نقله عن الأسبانية حسين مؤنس، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1955، ط 1.
بروكلمان، كارل، **تاريخ الأدب العربي**، تعريب عبد الحليم النجار، القاهرة، دار المعارف، 1977.
بل، ألفراد، **الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي من الفتح العربي حتى اليوم**، ترجمة عبد الرحمان بدوي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1981، ط 2.
التازي، عبد الهادي، **جامع القرويين**، دار الكتاب اللبناني، 1972، ط. 1.
تركي، عبد المجيد، « مالك بين أدب المسائل الفقهية ورواية الحديث »، ضمن **محاضرات ملتقى القيروان مركز علمي مالكي بين المشرق والمغرب**، القيروان، 1995.
التسمساني، محمد، « المدرسة المالكية الأصولية وإبداع المغاربة فيها »، في **التراث المالكي في الغرب الإسلامي**، الرباط، 1998.

تيمور، أحمد، **نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة**، القاهرة، 1969/1389.

الجراري، عباس، **وحدة المغرب المذهبية خلال التاريخ**، الرباط، 1976، ط.1.

الجعبيري، فرحات، **نظام العزابة عند الإباضية الوهبية في جربة**، تونس، 1975.

الجنحاني، الحبيب، **القيروان عبر عصور ازدهار الحضارة الإسلامية في المغرب العربي**، تونس، الدار التونسية للنشر، 1968.

أبو جيب، سعدي، **سحنون مشكاة نور وعلم وحق**، دمشق، دار الفكر، 1981/1401، ط.1.

الجيدي، عمر، **محاضرات في تاريخ المذهب المالكي في الغرب الإسلامي**، الدار البيضاء، منشورات عكاظ، 1987.

الحجوي، محمد، **الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي**، ج 1، الرباط-فاس، 1345/ 1926، ج. 2، تونس، د .ت.

حجي، محمد، **جولات تاريخية**، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1995، ط. 1.

الحسن، خليفة بابكر، **دراسات في تاريخ المذهب المالكي**، مصر، مكتبة الزهراء، 1422/ 2001، ط. 1.

بن حمدة، عبد المجيد، **المدارس الكلامية بإفريقية إلى ظهور الأشعرية**، تونس، مطبعة دار العرب، 1986/1406.

خالدي، عبد الحميد، « الحياة العلمية ببجاية الحمادية وأثرها في الحضارة الإسلامية »، ضمن **محاضرات الموسم الثقافي 1998-1999**، منشورات المجلس الإسلامي الأعلى، الجزائر، 1999/1420، ص 179-197.

الدوري، عبد العزيز، **تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع هجري**، بيروت، دار المشرق، 1974، ط 2 منقحة.

أبو زهرة، محمد، **مالك حياته عصره آراؤه الفقهية**، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، د. ت، ط. 2.

سلامة، طيب، « المذهب المالكي »، **ملتقى ابن عرفة**، مدنين، 1976، تونس، 1978.

سيزكين، فؤاد، **تاريخ التراث العربي**، نقله إلى العربية محمود فهمي حجازي، المملكة العربية السعودية، 1983/1403، ج 3 (الفقه).

شبوح، إبراهيم، « سجل قديم بمكتبة جامع القيروان »، **مجلة معهد المخطوطات العربية**، المجلد الثاني، الجزء الأول، ماي، 1956.

شلبي، هند، **القراءات بإفريقية من الفتح إلى منتصف القرن الخامس الهجري**، تونس-ليبيا، الدار العربية للكتاب، 1983.

الصابوني، عبد الرحمان، **المدخل لدراسة التشريع الإسلامي**، دمشق، المطبعة التعاونية، 1975.

الطالبي، محمد،

ـــ « البيئة التي أنشأت سحنون »، ضمن **دراسات في تاريخ إفريقية وفي الحضارة الإسلامية في العصر الوسيط**، تونس، 1982.

ــــ « الأوضاع التي مهدت لقيام دولة الفاطميين في افريقيا »، ضمن **أعمال ملتقى القاضي النعمان**، تونس، الدار التونسية للنشر، 1981.

ــــ **الدولة الأغلبية 184-296/800-909 التاريخ السياسي**، نقله إلى العربية المنجي الصيادي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1985، ط. 1.

ابن عاشور، محمد، « الإمام المازري، حياته وآثاره »، ضمن **دراسات ملتقى المازري للفلسفة الإسلامية**، المنستير، نوفمبر 1975، تونس، 1978، ص 118-133.

ابن عاشور، الشيخ محمد الفاضل،

ــــ **أعلام الفكر الإسلامي في تاريخ المغرب العربي**، تونس، مكتبة النجاح، د. ت.،

ــــ **المحاضرات المغربيات**، جمع وإعداد عبد الكريم محمد، تونس، الدار التونسية للنشر، 1974/1394.

عبد الحميد، سعد زغلول، **تاريخ المغرب العربي**، الاسكندرية، 1993، ج 2.

عبد القادر، علي حسن، **نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي**، القاهرة، مكتبة القاهرة الحديثة، 1956، ط. 2.

عبد الوهاب، حسن حسني،

ــــ **الإمام المازري**، تونس، دار الكتب الشرقية، د. ت.

ــــ **ورقات عن الحضارة العربية بإفريقية التونسية**، تونس، مكتبة المنار، ج 1، 1972، ج 2، 1981، ط. 2.

العروي، عبد الله، **مجمل تاريخ المغرب**، الدار البيضاء، 1992، ط. 3.

العسري، عبد السلام، **نظرية الأخذ بما جرى به العمل في المغرب في إطار المذهب المالكي**، المحمدية -المغرب، 1996/1417.

غراب، سعد، **العامل الديني والهوية التونسية**، الدار التونسية للنشر، تونس، 1990، ط.1.

فيلالي، عبد العزيز، **العلاقات السياسية بين الدولة الأموية في الأندلس ودول المغرب**، الجزائر-ليبيا-تونس، 1982، ط. 1.

ليفي-بروفنسال، إ.، **الإسلام في المغرب والأندلس**، ترجمة محمود عبد العزيز سالم ومحمد صلاح الدين حلمي، القاهرة، د. ت.

المجدوب، عبد العزيز، **الصراع المذهبي بإفريقية إلى قيام الدولة الزيرية**، تونس، الدار التونسية للنشر، 1975/1395.

مكي، محمود علي، **مدريد العربية**، القاهرة، د. ت.

مؤنس، حسين، **شيوخ العصر في الأندلس**، مصر، 1965.

موراني، ميكلوش،

ــــ **دراسات في مصادر الفقه المالكي**، نقله عن الألمانية جماعة من الأساتذة، بيروت، دار الغرب الإسلامي،1988.

ـــ « مصادر جديدة حول رواية الكتب المدونة لسحنون بالقيروان »، ضمن **محاضرات ملتقى الإمام سحنون**، القيروان، مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان، 1993، ص 134- 144.

ـــ « رواية كتب أهل المشرق بالقيروان في القرن الثالث للهجرة »، ضمن **محاضرات ملتقى القيروان مركز علمي مالكي بين المشرق والمغرب**، مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان، القيروان-تونس، 1995، ص 205-228.

النويهض، عادل، **معجم أعلام الجزائر**، بيروت، مؤسسة نويهض للثقافة، 1983، ط. 3.

النيال، محمد البهلي، **المكتبة الأثرية بالقيروان**، تونس، منشورات دار الثقافة، 1963.

النيفر، الشيخ محمد الشاذلي، **المازري الفقيه والمتكلم وكتابه المعلم**، المنستير، د.ت.

الهروس، مصطفى، « قيام المدرسة المالكية بالأندلس »، في **التراث المالكي في الغرب الإسلامي**، الرباط، 1998.

الهنتاتي، نجم الدين،

ـــ « مدرسة الحديث وعلاقتها بمدرسة الفقه بإفريقية منذ بداية القرن III/ IX إلى أواخر القرن X/IV » ، **الكراسات التونسية**، الأعداد 159-160، الثلاثة أشهر الأولى والثانية لسنة 1992، ص 169-199.

ـــ « محاولة لنشر المذهب الحنبلي بإفريقية حوالي منتصف القرن IX/III »، **مجلة معهد الآداب العربية**، عدد 173، السداسي الأول لسنة 1994، ص 91-106.

ـــ « الأحباس بإفريقية وعلماء المالكية الى منتصف القرن VI/ XII »، **الكراسات التونسية**، عدد 174، الثلاثية الثالثة لسنة 1996، ص 79-121.

ـــ « الجهاد بين النظرية والواقع لدى علماء المالكية بإفريقية خلال العهدين الأغلبي والفاطمي »، **الكراسات التونسية**، عدد 169-170، الأشهر الثلاثة الثانية والثالثة لسنة 1995 ؛ **مجلة معهد الآداب العربية**، عدد 179، السداسي الأول لسنة 1997، ص 3-34.

ـــ « مواقف علماء المالكية من أهل الذمة بإفريقية إلى منتصف القرن XI/V »، **مجلة معهد الآداب العربية**، عدد 186، السداسي الثاني سنة 2000، ص 59-77.

ـــ « المذهب الحنفي بالقيروان في القرون الوسطى »، **التاريخ العربي**، المغرب، عدد 13، سنة 2000، ص 227-258.

ـــ « الصراع المذهبي بالقيروان وتفاعله مع واقعها الاقتصادي-الاجتماعي والعمراني إلى منتصف القرن XI/V » ، **حوليات الجامعة التونسية**، عدد 44 لسنة 2000 ، ص 175-213.

ـــ « الرباطات بإفريقية في العهدين الأغلبي والفاطمي »، ضمن **أعمال ندوة تاريخ التحصينات بالبلاد التونسية**، تونس، وزارة الدفاع الوطني، 2001، ص 51-66.

ـــ « معايير تصنيف النساء في الغرب الإسلامي في العصر الوسيط من خلال المصادر المالكية »، **مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية بجامعة الإمارات العربية المتحدة**، مجلد 17، عدد 2، أكتوبر 2001، ص 48-82.

المراجع غير العربية

Arkoun, Mohamed, « Jonathan Brockopp, Early Maliki Law, Ibn Abd al-Hakam and his Major Compendium of Jurisprudence », *Arabica*, T. XLIX, fasc. 4, 2002 (Bulletin critique), p. 511.

Békir, Ahmed, *Histoire de l'école malékite en Orient jusqu'à la fin du Moyen âge*, Tunis, 1962.

Bel, Alfred, « Coup d'œil sur la religion...», dans *Revue de l'Histoire des Religions*, 1971.

Bel Ochi, M. S., *La conversion des Berbères à l'Islam*, Tunis, 1981.

Benkheira, Mohamed, H., « Un mufti contemporain : Ahmad Hammani (1915-) », dans *Arabica*, T. XLVI, fasc. I, janvier 1999, pp. 1-28.

Bleuchot, Hervé,

— « Le but du Jihâd et son évolution en droit musulman », dans *Revue Maroc-Europe*, n° 11, 1997-98, (Rabat), pp. 9-31 ;

— *Droit musulman*, T. I : *Histoire*, Aix Marseille, P.U.F, 2000.

Bourouiba, R., « La doctrine almoravide... », dans *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, n° 13-14, 1er semestre 1973.

Bousquet, G. H., *L'Islam maghrébin*, Alger, La Maison des livres, s.d.

Brockopp, Jonathan,

— (a) « Rereading the history of early maliki jurisprudence », in *Journal of the Oriental society*, vol. 118, number 2, April-June 1998, pp. 233-238 ;

— (b) «Literary genealogies from the mosque-library of Kairouan », dans *Islamic Law and society*, 6, 3, Leiden, Brill, 1999 ;

— (c) *Early maliki law Ibn Abd al-Hakam and his major compendium of jurisprudence*, Leiden, Brill, 2000 ;

Brunschvig, R.,

— *La Berbérie Orientale sous les Hafsides des origines à la fin du XVe siècle*, Paris, 1940-1947 ;

— « La Tunisie au Moyen âge », dans *Initiation à la Tunisie*, Paris, 1950 ;

— « Polémiques médiévales autour du rite de Malik », dans *Al-Andalous*, vol. XV, fasc. II, 1950 ;

— « Fiqh fatimide et histoire de l'Ifriqiya », dans *Mélanges d'Histoire et d'Archéologie de l'Occident Musulman*, II, G. Marçais, Alger, 1957.

Bulliet, R., *Conversion to Islam in the medieval period*, Cambridge London, Harvard University Press, 1979.

Cahen, C., « Quelques problèmes concernant l'expansion économique musulmane...», dans *Les Peuples Musulmans dans l'histoire*, Damas, Institut Français de Damas, 1977, pp. 323-358.

Calder, Norman, *Studies in early muslim jurisprudence*, New York, Clarendon Press, 1993.

Chaument, Eric, « A propos du *Kitab al- Radd à lâ al-Shafi'i* », dans *Conférences du séminaire de Kairouan,* Centre d'études islamiques, Kairouan, 1995, pp. 319-326.

Chehata, Chafik, *Etudes du droit musulman,* Paris, PUF., 1971.

Chouraqui, André, *Marche vers l'Occident, les juifs d'Afrique du Nord,* Paris, P.U.F., 1952.

Cottart, Nicolle, « Malikiyya », dans *E. I.,* 2, VI, pp. 263-268.

Coulson, Noël J., *Histoire du droit islamique,* trad. de l'ang. Dominique Amar, Paris, PUF., 1995.

Dachraoui, Farhat, *Le Califat Fatimide au Maghreb 296-362/909-973, histoire politique et institutions,* Tunis, S.T.D., 1981.

Djaït, Hichem, « La Wilayya d'Ifriqiya », dans *Studia Islamica,* XXVII, 1967.

Dutton, Yasin, *The origins of Islamic Law,* Richmond : Curzon Press, 1999.

Eustache, D., « Idrissides », dans *E. I.,* 2, III, pp. 1061-1063.

Fierro, Maribel,

— (a) « Accusations of *Zandaqa* », dans *Al-Andalus,* QSA (1987-88), pp. 251-8 ;

— (b) « The introduction of Hadith in al-Andalus (2nd/8th-3rd/9th centuries)», *Der Islam,* LXVI (1989), pp. 68-93 ;

— (c) « Spanish scholarship on islamic law », dans *Islamic Law and Society,* vol. 2, no 1, mars 1995, pp. 43-70 ;

— (d) « Muranyi M., Abd Allah b. Wahb, Leben und Werk », dans *al-Qantara,* vol. XVIII, Madrid, fasc. 1, 1997 ;

— (e) « Muranyi M., Beitrage », dans *al-Qantara,* vol. XIX, fasc. 2, 1998.

Ghrab, S., *Ibn 'Arafa et le Malikisme en Ifriqiya au VIII^e/XIV^e siècles,* Manouba, 1992, T. 1.

Goldziher, I.,

— *Etudes sur la tradition musulmane extraite du T. II des Muhammedanishe studies,* trad. Léon Bercher, Paris, 1952 ;

— *Le Livre de Mohamed Ibn Toumert,* voir l'introduction, Alger, 1903.

Guichard, Pierre, *Structures sociales 'orientales' et 'occidentales' dans l'Espagne musulmane,* Paris-La Haye, 1977.

B. Hallaq, Wael, *Law and legal theory in classical and medieval Islam,* Great Yarmouth, Great Breatain, 1995, pp. 172-197.

Hentati, Nejmeddine,

— « La rue dans la ville de l'Occident musulman médiéval d'après les sources juridiques malikites », dans *Arabica,* Tome L, fasc. 3, juillet 2003, pp. 273-305.

— « L'eau dans la ville de l'Occident musulman médiéval d'après les sources juridiques malikites », dans *Revue d'Histoire Maghrébine*, n° 102-103, mars 2001, pp. 163-220.

— « ʿAqila, indice de survivance des relations tribales en Occident musulman médiéval ? », dans *les Actes du colloque* organisé par le Laboratoire du monde arabo-islamique médiéval présidé par Radhi Dhaghfous, Tunis, 2004.

Houdas, M. O., « Sahnoun un jurisconsulte musulman du IIIe siècle de l'hégire », dans *Centenaire de l'Ecole des langues orientales vivantes 1795-1895*, Paris, 1895, pp. 295-304.

Idris, H. R., (a)

— « Contribution à l'histoire de l'Ifriqiya... », dans *Revue des Etudes Islamiques*, 1935, cahier II.

— (b) « Quelques juristes ifriqiyens de la fin du Xe siècle », dans *Revue Africaine*, 1956, pp. 349-373.

— (c) *La Berbérie orientale sous les Zirides (X-XIIe siècles)*, Paris, 1962 ;

— (d) « Réflexions sur le malikisme sous les Umayyades d'Espagne », dans *Atti del terzo Congresso di studi arabi e islamici*, Naples, 1967, pp. 397-414.

Julien, Ch., A., *Histoire de l'Afrique du Nord*, Paris, Payot, 1961, 2e éd., *Des origines à la conquête arabe*, revue par Ch. Courtois, *De la conquête arabe à 1830*, revue par Roger Le Tourneau.

Kaddache, Mahfoud, *L'Algérie médiévale*, Alger, 1992, 2e éd.

Laoust, H., *Les schismes dans l'Islam*, Paris, Payot, 1965.

Lévi-Provençal, E., *Histoire de l'Espagne musulmane, le siècle du Califat de Cordoue*, Paris, 1950-1953.

Mahjoubi, Ammar, « La Tunisie arabo-musulmane », dans *Les Atlas de Jeune Afrique*, Tunisie, éd. Jeune Afrique, Paris, 1979, pp. 24-25.

Marçais, G.,

— *La Berbérie musulmane et l'Orient au Moyen Age*, Paris, Aubier, 1946 ;

— « Algérie II », dans *E. I.*, 2, I, pp. 377-378.

Marçais, W.,

— « Des siècles obscurs du Maghreb », dans *Revue critique d'histoire et de littérature*, 1929 ;

— « Comment l'Afrique du Nord a été arabisée, les villes ? », dans *Annales de l'Institut d'Etudes Orientales d'Alger*, IV, 1938.

Melchert, Christopher, *The formation of the sunni schools of law, 9th- 10th centuries C.E.*, Brill, Leiden, 1997.

Monès, H.,

— (a) « Le malikisme et l'échec des Fatimides en Ifriqiya », dans *Etudes d'orientalisme dédiées à la mémoire de E. Lévi-Provençal*, Paris, 1962, T. I, pp. 197-220 ;

— (b) « Le rôle des hommes de religion dans l'histoire de l'Espagne musulmane jusqu'à la fin du Califat », dans *Studia Islamica*, XX, 1964, pp. 47-88.

Muranyi, Miklos,

— (a) *Beitrage zur geschichte der hadith-und Rechtsge lehrsamkeit der malikiyya in NordAfrika bis zun 5 j. d. h.*, Wiesbaden : Harrassowitz, 1997.

— (b) *Die Rechtsbüher des Qairawàners Sahnun b. Sa'id*, Stuttgart, 1999.

Ossendorf-Conrad, Beatrix, *Das 'Kitab al-Wadiha' des Abd al-Malik b. Habib*, Beirut, 1994.

Pellat, Ch., « Berbères », dans *E. I.*, 2, I.

Pouvers, David, *Law, society and culture in the Maghreb, 1300-1500*, Cambridge, 2002.

Santillana, David, *Istituzioni di diritto musulmano malichita con riguardo anche al sistema sciafiita*, Rome, 1926, 1938.

Schacht, Joseph,

— (a) « Sur la transmission de la doctrine dans les écoles juridiques de l'Islam », dans *A.I. E. O.*, T. X, 1952, pp. 399-419 ;

— (b) *Esquisse d'une histoire du droit musulman*, trad. Jeanne et Félix Arien, Paris, 1953 ;

— (c)« Deux éditions inconnes du Muwatta », dans *Studi Orientalistici in onore di Giorgio Levi Della Vida, Rome*, 1956, Vol. II, pp. 477-492 ;

— (d) « Sur quelques manuscrits de la bibliothèque de la mosquée d'al-Qarawiyyin à Fès », dans *Etudes d'orientalisme dédiées à la mémoire de E. Lévi-Provençal*, Paris, 1962, T. I, pp. 271-284.

— (e) « On some manuscripts in the libraries of Kairouan and Tunis », dans *Arabica*, T. XIV, 1967, fasc. 3, pp. 225-258 ;

— (f) *Introduction au droit musulman*, trad. par Paul Kempf et Abdel Magid Turki, Paris, 1983.

— (g) « Malik b. Anas », *E. I.*, 2, VI, pp. 247-250 ;

Sourdel, Janine et Dominique, « Documents sur l'histoire de Damas », dans *Revue des Etudes Islamiques*, 1965, n° 32.

Talbi, M.,

— (a) *L'Emirat Aghlabide 184-296/800-909, histoire politique*, Paris, 1966

— (b) « Droit et économie en Ifriqiya au III^{e}/IX^{e} siècle », dans *Etudes d'histoire ifriqiyenne et de civilisation musulmane médiévale*, Tunis, 1982, pp. 185-229 ;

— (c) « Kairouan et le malikisme espagnol », dans *Etudes d'histoire ifriqiyenne et de civilisation musulmane médiévale,* Tunis, 1982, pp. 295-318 ;

— (d) « Sahnun », dans *E. I.*, 2, VIII, pp. 872-875.

Terrasse, Henri, *Histoire du Maroc des origines à l'établissement du protectorat français,* Casablanca, 1949-1950, T. I.

Turki Abdel Magid,

— (a) *Théologiens et juristes de l'Espagne musulmane, aspects polémiques,* Paris, 1982

— (b) « Le Muwatta de Malik », dans *Studia Islamica,* 1997/2 (août) 86.

Vonderheyden, M., *La Berbérie orientale sous la dynastie des Banû l'Arlab 800-909,* Paris, 1927.

Wensinck, A. J.,

— « L'influence juive sur les origines du culte musulman », trad. G. H. Bousquet, dans *Revue Africaine,* XCVIII, 1er et 2e trimestres 1954, p. 84-112

— « Ashura », dans *E. I.*, 2, I, p. 726.

Yver, G., « (c) Berbères après l'Islam », dans *E. I.*, 2, I, pp. 1210-1212.

فهرس المواضيع

les circonstances de son expansion en Occident ; l'étude ne pouvait pas isoler cette école des autres. Il retrace donc les relations parfois houleuses et en tous les cas problématiques avec les autres sectes et écoles qui ont essayé de se répandre et de s'imposer au Maghreb.

En bon historien, Nejmeddine Hentati examine ensuite l'évolution du Malikisme, son expansion et ses luttes en particulier contre le shi'isme fatimide. Il en sortit triomphant et plus prépondérant que jamais.

En résumé, c'est un livre utile et important qui rendra service à la communauté universitaire ici et ailleurs, car Nejmeddine Hentati est devenu, au fil des années, un spécialiste du Malikisme.

Mounira Chapoutot-Remadi
Professeur à l'Université de Tunis

d'utile et d'important. Il a accepté et avec le sérieux qui le caractérise, il s'est plongé dans une littérature d'école parfois bien ardue, bien aride et derrière laquelle l'historien cherche comme toujours, à comprendre l'homme, ses motivations, ses aspirations et ses orientations. La difficulté ne résidait pas seulement dans la nature des sources juridico-religieuses mais aussi dans le hiatus qui existait de fait entre le triomphe rapide du malikisme en Ifrîqiya et les premiers témoignages écrits venant deux ou trois siècles plus tard.

La thèse soutenue en 1992 est donc le point de départ de cette étude du malilikisme en Occident musulman au cours des cinq premiers siècles de l'Islam. L'élargissement s'imposait. N. Hentati n'a cessé de se documenter, de s'intéresser aux articles et ouvrages sur le droit musulman en général et sur le malikisme en particulier. Il faut souligner également peut-être un effet de mode. Après l'orientalisme classique de la première moitié du XX[e] siècle, on a assisté ces dernières années à un renouveau des études sur le droit musulman en Allemagne, en France, en Espagne et surtout en Amérique. Ce renouveau a produit des thèses, des livres, des articles et une revue, *Islamic Law and Society*. N. Hentati s'est plongé dans la lecture de ces publications, il a écrit au directeur de la revue Islamic *Law and Society*, il a écrit à Maribel Fierro, Miklos Murayni et Mohamed Arkoun ; il a cherché à publier dans une revue étrangère, en l'occurrence *Arabica*. Il a, comme les ulémas sur lesquels il a travaillé, voyagé, échangé, lu et correspondu.

Il faut lire l'introduction critique de ce livre pour prendre la mesure de ce renouveau d'intérêt pour le droit et également évaluer l'importance du chemin parcouru depuis la thèse. Il propose en effet d'élargir l'enquête à l'ensemble du Maghreb.

En deux grandes parties, il étudie d'abord les facteurs de l'implantation et de l'expansion du Malikisme en Ifrîqiya puis au Maghreb tandis que, dans sa deuxième partie, il analyse l'évolution de cette école à l'épreuve des principaux évènements politiques et religieux.

Tout au long de ce livre, avec une démarche claire et mesurée, N. Hentati analyse les facteurs qui ont présidé à l'apparition du Malikisme, à ses spécificités aux conditions de sa pénétration au Maghreb et bien sûr au rôle majeur de Sahnûn. Il examine ensuite

Préface

Mon regretté maître Claude Cahen avait, parmi les premiers, attiré l'attention sur l'intérêt de l'étude du droit et des œuvres juridiques pour l'historien[1]. Mon ami et collègue, Mohamed Talbi avait, à son tour, publié un article dans ce sens[2]. Mais les grands prédécesseurs pour l'étude du Malikisme sont surtout Robert Brunschvig[3], Abd al-Magîd al-Turki pour le malikisme andalou[4], et mon regretté ami, Sa^cd Ghrab, avec sa thèse magistrale sur Ibn ^cArafa[5]. Il pouvait paraître difficile, avec de tels aînés, d'engager une étude sur le Malikisme ; pourtant tous ces illustres prédécesseurs ne prétendaient pas constituer par leurs travaux une Vulgate indépassable. Tous au contraire invitaient à reprendre l'étude du Malikisme à l'échelle d'une aire culturelle particulière et c'est précisément le propos de ce livre.

Nejmeddine Hentati est un chercheur entreprenant et sérieux, Ô combien ! Lorsqu'il s'est adressé à moi pour un sujet de thèse, j'avais alors à l'esprit les écrits des Orientalistes qui bien avant moi s'étaient posés la question de comprendre la signification de la répartition des écoles de droit musulman selon les pays du Dâr al-Islâm. Je pensais que si nous pouvions, grâce à une thèse, comprendre et sinon retracer les circonstances de la naissance puis de l'expansion du Malikisime en Ifrîqiya, nous ferions quelque chose

(1) « Considérations sur l'utilisation des ouvrages de Droit musulman par l'historien », *Atti del III Congresso di studi Arabi e Islamici*, Ravello 1966, Naples, 1967, pp. 239-247, réédité dans *Les Peuples musulmans*, pp. 81-89.

(2) « Intérêt des œuvres juridiques traitant de la guerre pour l'historien des armées médiévales ifriqiyennes », *Les Cahiers de Tunisie*, n° 15, 3e trim. 1956, pp. 159-163.

(3) Cf., *Etudes d'Islamologie*, 2 volumes, Paris, 1976 qui rassemble l'ensemble de ses articles. Le tome 2 rassemble uniquement ses articles sur le droit musulman.

(4) *Théologiens et juristes de l'Espagne musulmane*, Paris, 1982.

(5) *Ibn ^cArafa et le mâlikisme en Ifrîqiya au VIIIe/XIVe siècle*, 2 volumes, Tunis, Publications de la faculté des lettres de la Manouba, 1992, 1996.

ISBN : 9973 - 44 - 011 - 0

Nejmeddine HENTATI

Le Malikisme dans l'Occident musulman

jusqu'au V^{e} /XI^{e} siècle

l'Or du Temps

Tunis 2004

Nejmeddine HENTATI

Le Malikisme dans l'Occident musulman

jusqu'au V^{e} /XI^{e} siècle



l'Or du Temps

Tunis 2004